UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

# KANTSTUDIEN.

## PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT

UNTER MITWIRKUNG

VON

E. ADICKES, É. BOUTROUX, EDW. CAIRD, C. CANTONI,
J. E. CREIGHTON, W. DILTHEY, B. ERDMANN, M. HEINZE, R. REICKE,
A. RIEHL, W. WINDELBAND

UND ANDEREN FACHGENOSSEN

HERAUSGEGEBEN VON

**DR. HANS VAIHINGER,**

O. Ö. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT HALLE A. S.

DRITTER BAND.

46340
99

HAMBURG UND LEIPZIG
VERLAG VON LEOPOLD VOSS.
1899.

H. LE SOUDIER, PARIS. | WILLIAMS & NORGATE, LONDON, EDINBURGH, OXFORD. | CARLO CLAUSEN, TORINO.

LEMCKE & BUECHNER (FORMERLY B. WESTERMANN & CO.)
NEW YORK.

B
2750
K3
Bx 3

# INHALT.


Seite

**Villers' Bericht an Napoleon über die Kantische Philosophie.** Von K. Vorländer . . . . . 1

**Die Bedeutung der Erkenntnistheorie Kants für die Gegenwart.** (Schluss.) Von H. Maier . . . . . 10

**Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760—1785.** II. Von P. Menzer . . . . . 41

**Kants Anschauung vom Christentum.** Von C. Lülmann . 105

**Kant, Schiller, Goethe.** Von K. Vorländer . . . . . 130

**Zur Vorgeschichte der Königlichen Kabinetsordre an Kant vom 1. Oktober 1794.** Von E. Fromm . . . . . 142

**American Current Literature on Kant.** By J. E. Creighton 148

**Ein neues Kantbildnis.** Von K. Lubowski und G. Diestel 160

**Eine erfüllte Prophezeiung Kants.** Von P. von Lind . . 168

**Kants transscendentale Aesthetik und die nichteuklidische Geometrie.** Von F. Medicus . . . . . 261

**Kant's Lectures on the Philosophical Theory of Religion.** Von W. B. Waterman . . . . . 301

**Neue Zeugnisse, Goethes Verhältnis zu Kant betreffend.** Von K. Vorländer . . . . . 311

**Zwei Thomisten contra Kant.** Von F. Medicus . . . . . 320

**Ueber eine Entdeckung, nach der alle neuen Kommentare zu Kants Kr. d. r. V. und insbesondere mein eigener durch ein älteres Werk entbehrlich gemacht werden sollen.** Von H. Vaihinger . . . . . 334

**Die Unterscheidung von reiner und angewandter Mathematik bei Kant.** Von E. König . . . . . 373

**Kant in Holland. I. Du Marchie van Voorthuysen's Kant.** Von Van der Wyck . . . . . 403

Seite

**The Ethics of Kant's Lectures on the Philosophical Theory of Religion.** By W. B. Waterman . . . . . 415

**Wundt über naiven und kritischen Realismus.** Von R. Weinmann . . . . . 417

**Mainländers Kantkritik.** Von F. Sommerlad . . . . . 424

## Rezensionen.

**Fr. Paulsen**, Immanuel Kant, sein Leben und seine Lehre. Von P. Barth . . . . . 223

**A. Cresson**, La morale de Kant. Von H. Schwarz . . . . . 234

**E. Arnoldt**, Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kants Leben und Schriftstellerthätigkeit in Bezug auf seine „Religionslehre" und seinen Konflikt mit der preussischen Regierung. Von E. Fromm 237

**J. E. Erdmann**, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 4. Aufl. bearb. von Benno Erdmann. Von E. Adickes . . . . . 344

**A. Eleutheropulos**, Kritik der reinen rechtlich-gesetzgebenden Vernunft oder Kants Rechtsphilosophie. Von M. Liepmann . . . . . 348

**M. J. Monrad**, Die menschliche Willensfreiheit und das Böse. Von O. v. Harling . . . . . 349

**C. W. v. Kügelgen**, Die Dogmatik Albrecht Ritschls. Von A. Baur . . 350

**M. Wentscher**, Ueber den Pessimismus und seine Wurzeln. Von F. Krueger . . . . . 460

**F. Bon**, Ueber das Sollen und das Gute. Von demselben . . . . 461

## Selbstanzeigen.

**Kowalewski**, Kritische Analyse von Arthur Colliers Clavis universalis. S. 205. — **Hafferberg**, J. Schulzes Erläuterungen zu Kants Kr. d. r. V. S. 205. — **Kowalewski**, Prodromos einer Kritik der erkenntnistheoretischen Vernunft. S. 207. — **Schade**, Kants Raumtheorie und die Physiologie. S. 207. — **Hacks**, Ueber Kants synthetische Urteile a priori. S. 209. — **Goldschmidt**, Kant und Helmholtz. S. 210. — **v. Lind**, Eine unsterbliche Entdeckung Kants oder die vermeintliche Lücke in Kants System. S. 212. — **Kowalewski**, Ueber das Kausalitätsproblem. S. 212. — **Wyneken**, Hegels Kritik Kants. S. 213. — **Neuendorff**, Das Verhältnis der Kantischen Ethik zum Eudämonismus. S. 213. — **Washington**, The formal and material elements of Kant's ethics. S. 214. — **Krueger**, Der Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie. S. 215. — **Stock**, Lebenszweck und Lebensauffassung. S. 216. — **Förster**, Willensfreiheit und sittliche Verantwortlichkeit. S. 217. — **Bon**, Ueber das Sollen und das Gute. S. 219. — **v. Brockdorff**, Kants Teleologie. S. 220. — **Unruh**, Studien zur Entwicklung, welche der Begriff des Erhabenen seit Kant genommen hat. S. 220. — **von Kügelgen**, Die Dogmatik Albrecht Ritschls. S. 222.

**Wagner**, Freiheit und Gesetzmässigkeit in den menschlichen Willensakten. S. 363. — **Hyslop**, Kant's Doctrine of Time and Space. S. 363.

**Willareth**, Die Lehre vom Uebel bei Leibniz, seiner Schule in Deutschland und bei Kant. S. 462. — **Massonius**, Der Rationalismus in der Kantischen Erkenntnistheorie. S. 464. — **Bensow**, Ueber die Möglichkeit eines ontologischen Beweises für das Dasein Gottes. S. 466. — **Bensow**, Zu Fichtes Lehre vom Nicht-Ich. S. 467. — **Guastella**, Saggi sulla Teoria della Conoscenza. I. Sui limiti e l'oggetto della conoscenza a priori. S. 468. — **von Schoeler**, Kritik der wissenschaftlichen Erkenntnis. S. 470. — **Philipp**, Vier skeptische Thesen. S. 471.

## Litteraturbericht.

### Vom Herausgeber.

**Inouyé**, Kurze Uebersicht über die Entwicklung der philosophischen Ideen in Japan. S. 176. — **Bergmann**, Wolffs Lehre vom Complementum possibilitatis. S. 176. — **Birt**, 1797 und 1897. S. 177. — **Stehr**, I. Kant. S. 177. — **Stehr**, Kritisches zur Kritik Schopenhauers der Kritik Kants. S. 178. — **Drews**, Die Bedeutung Schellings für unsere Zeit. S. 178. — **Kühn**, Die Sittenlehre E. Beneke's. S. 179. — **Herbart**, Ungedruckte Briefe. S. 180. — **Heinze**, Drobisch. S. 180. — **Marty**, Was ist Philosophie? S. 181. — **Schotten**, Die Grenze zwischen Philosophie und Mathematik. S. 182. — **Wolff**, Neue Kritik der reinen Vernunft. S. 183. — **Fiser**, Vergleich einer Darstellung der Lehre vom Ursprung des Begriffes der Ursache und von der Natur des Kausalgesetzes. S. 187. — **Bergmann**, Die Gegenstände der Wahrnehmung und die Dinge an sich. S. 187. — **Bergmann**, Ueber den Satz des zureichenden Grundes. S. 188. — **Milhaud**, Essai sur les conditions et les limites de la Certitude Logique. S. 189. — **Brunschvigg**, La Modalité du Jugement. S. 189. — **Braig**, Vom Sein. S. 189. — **Adickes**, Wissen und Glauben. S. 190. — **Récéjac**, Essai sur les fondements de la connaissance mystique. S. 192. — **Kaftan**, Dogmatik. S. 193. — **Schinz**, Essai sur la notion du miracle. S. 193. — **Fricke**, Darstellung und Kritik der Beweise für Gottes persönliches Dasein. S. 195. — **Otten**, Apologie des göttlichen Selbstbewusstseins. S. 195. — **Secrétan**, Essais de philosophie et de littérature. S. 195. — **Scholkmann**, Grundlinien einer Philosophie des Christentums. S. 196. — **Liebenthal**, Kantischer Geist in unserem neuen bürgerlichen Recht. S. 197. — **Billia**, Lezioni di filosofia della Morale. S. 199. — **[Brix]**, Von der Naturnotwendigkeit der Unterschiede menschlichen Handelns. S. 199. — **Schmöle**, Unvergänglichkeit und Freiheit der Individualität. S. 200. — **Baldwin**, Die Entwicklung des Geistes beim Kinde und bei der Rasse. S. 200. — **Mongré**, Sant' Ilario. S. 201. — **Mongré**, Das unreinliche Jahrhundert. S. 201. — **Rasius**, Rechte und Pflichten der Kritik. S. 202. — **Sattel**, Was soll der katholische Lehrer von Kant wissen? S. 202. — **Büchner**, Am Sterbelager des Jahrhunderts. S. 202. — **Paulsen**, Die deutschen Universitäten und die Volksvertretung. S. 203. — **Janet**, Principes de Métaphysique et de Psychologie. S. 203. — **Hoppe**, Die Elementarfragen der Philosophie. S. 203. — **Jodl**, Abriss der Geschichte der Ethik. S. 204. — **Grunwald**, Spinoza in Deutschland. S. 204. — **Ganser**, Das Weltprinzip und die transscendentale Logik. S. 204. — **Wislicenus**, Die Chemie und das Problem der Materie. S. 204. — **Judd**, N. Porters Erkenntnislehre. S. 204. — **Woods**, Th. Browns Kausationstheorie. S. 204. — **Goldstein**, Die Bedeutung M. Mendelssohns für die Entwicklung der ästhetischen Kritik. S. 204. — **Spitzer**, Darstellung und Kritik der Moralphilosophie Spirs. S. 204. — **Leufvén**, Kritisk Exposition of B. Höijers Konstruktionsfilosofi i Relation till den samtida transscendentala Spekulationen. S. 205. — **Rossel**, Histoire des relations littéraires entre la France et l'Allemagne. S. 205. — **Rossel**, Histoire de la Littérature française hors de France. S. 205. — **Opitz**, Grundriss einer Seinswissenschaft. S. 205.

**Fischer**, Geschichte der neueren Philosophie. II. Descartes' Schule. Spinozas Leben, Werke und Lehre. S. 352. — **Schrader**, Chr. Wolff. S. 354. — **Vannérus**, Vid Studiet af Wundts Psykologi. S. 354. — **Grisebach**, Schopenhauer. S. 355. — **Glahn-Hannover**, Die Untrüglichkeit unserer Sinne. S. 356. — **Lipps**, Untersuchungen über die Grundlagen der Mathematik. S. 356. — **Ambrosi**, La Psicologia dell' Immaginazione nella Storia della Filosofia. S. 357. — **Drobisch**, Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode. S. 359. — **Cunha Seixas**, Principios geraes de Philosophia. S. 360. — **Wundt**, Vorlesungen über die

Seite

Menschen- und Tierseele. S. 360. — **Dessoir**, Geschichte der neueren deutschen Psychologie. S. 361. — **Dippel**, Der neuere Spiritismus. S. 362. — **Cousin**, Pages choisies. S. 362. — **Biedermann**, Zeit- und Lebensfragen aus dem Gebiet der Moral. S. 362.

Von F. Medicus.

**Boutroux**, Études d'histoire de la philosophie. S. 434. — **Höffding**, Geschichte der neueren Philosophie. S. 435. — **Kachnik**, Historia philosophiae. S. 436. — **Dwelshauvers**, Leçons sur la philosophie de Kant. S. 437. — **Eleutheropulos**, Ueber das Verhältnis zwischen Platons und Kants Erkenntnistheorie. S. 437. — **Rothenberger**, Pestalozzi als Philosoph. S. 437. — **Geyer**, Schillers ästhetisch-sittliche Weltanschauung. S. 438. — **Neumann**, Grundlagen und Grundzüge der Weltanschauung von R. A. Lipsius. S. 439. — **Bornstein**, G. Ploucquets Erkenntnistheorie und Metaphysik. S. 440. — **Pöhlmann**, Die Erkenntnistheorie R. H. Lotzes. S. 441. — **Nimz**, Die affizierenden Gegenstände in Kants Kr. d. r. V. S. 441. — **Keibel**, Die Abbildtheorie. S. 442. — **Hyslop**, Kant's doctrine of time and space. S. 444. — **Bilharz**, Metaphysik als Lehre vom Vorbewussten. I. S. 445. — **Bögli**, Aphorismen über den Idealismus. S. 446. — **Franz**, Raum und Zeit. S. 447. — **Gudenatz**, Zur Kritik der Lehre Kants von der Möglichkeit der reinen Mathematik. S. 447. — **Braig**, Vom Erkennen. S. 448. — **Strümpell**, Vermischte Abhandlungen S. 448. — **Rehmke**, Aussenwelt und Innenwelt, Leib und Seele. S. 450. — **Rau**, Empfinden und Denken. S. 450. — **Volkmann**, Denken und Sein. S. 452. — **Weinmann**, Die erkenntnistheoretische Stellung des Psychologen. S. 452. — **Wolff**, Zur Psychologie des Erkennens. S. 453. — **Stern**, Psychologie der Veränderungsauffassung S. 453. — **Kant**, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels. S. 454. — **Thiele**, Kosmogonie und Religion S. 454. — **Busse**, Die Bedeutung der Metaphysik für Philosophie und Theologie. S. 455. — **Romundt**, Die Verwandtschaft moderner Theologie mit Kant. S. 455. — **Dinger**, Das Prinzip der Entwicklung. S. 456. — **Spicker**, Der Kampf zweier Weltanschauungen. S. 456. — **Dwelshauvers**, Leçon d'ouverture aux cours d'introduction à la philosophie et de psychologie. S. 458. — **Stern**, Einfühlung und Association in der neueren Aesthetik. S. 459. — **Berdyczewski**, Ueber den Zusammenhang zwischen Ethik und Aesthetik. S. 459. — **Spitzer**, Kritische Studien zur Aesthetik der Gegenwart. S. 460.

**Zeitschriftenschau.** Vom Herausgeber . . . . . 245. 475

Eine neue philosophische Zeitschrift. S. 476.

**Bibliographische Notizen** . . . . . 364. 472

**Sonstige neu eingegangene Schriften** . . . . . 247. 478

**Mitteilungen.**

Königsberger Kantgeburtstagsfeier im Jahre 1898. — Der Pillauer Kantfund. — Wiederauffindung des ältesten Oelbildes von Kant. — Ein Stägemann'sches Kantbild. — Ein Vernet'sches Kantbild. — Kants Schrift: Zum ewigen Frieden, und der Russische Abrüstungsvorschlag . . . . . 252

Neue Kanthandschriften. Von W. Dilthey . . . . . 367

Die neue Kant-Ausgabe. — Kant in Portugal. Von H. Vaihinger. — Hoene-Wronski's Kantschrift von 1803. Von F. Medicus. — Goethes Urteil über das Duell unter dem Einfluss der Kantischen Ethik. Von demselben . . . . . 479

Seite

## Varia.

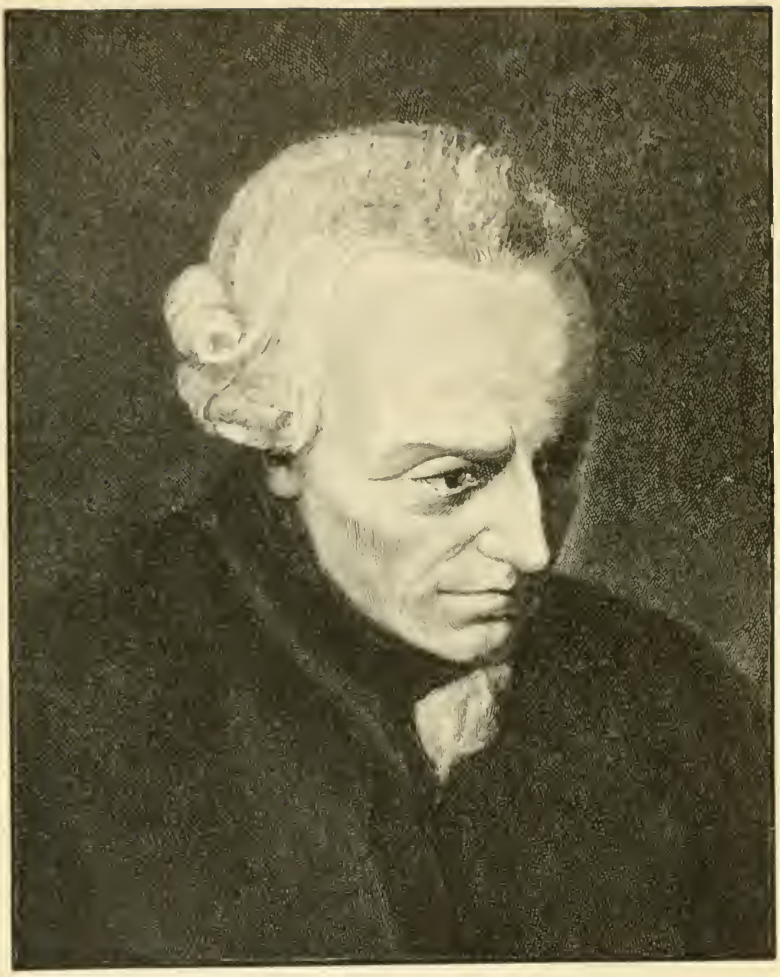
Vorlesungen über Kant. — Preisaufgabe. — Kant im neuen Goethejahrbuch. — Die Hagen'sche Kantsammlung. — Kantreliquien. — Kants Wappen . . . . . 258

Vorlesungen über Kant. — Preisaufgaben. — Ein neu aufgefundenes Miniaturbild von Kant. — Anfrage, die Buck'schen Kantreliquien betreffend. — Kantautographen. — J. B. Meyers Bibliothek. — Personalnachrichten (W. Kinkel, R. Zimmermann †, E. Fromm †). — Berichtigung . . . . . 369

Kant und die preussische Städteordnung. — Kants Sprache. — Personalnachrichten (H. Sommer †, K. Gerhard) . . . . . 483

## Register.

Sachregister . . . . . 485
Besprochene Kantische Schriften . . . . . 489
Personenregister . . . . . 491
Verfasser besprochener Novitäten . . . . . 494
Verzeichnis der Mitarbeiter . . . . . 496



Immanuel Kant.

(Das Original, in Dresden aufgefunden, befindet sich jetzt im Städtischen Museum zu Königsberg.)

Mit Genehmigung von J. J. Weber in Leipzig.

# Villers' Bericht an Napoleon über die Kantische Philosophie.

Mitgeteilt von K. Vorländer in Solingen.

## Vorbericht.

Wie schon im vorigen Band der „Kantstudien" S. 236 vorläufig angekündigt wurde, fand Vorländer in Goethes Bibliothek in Weimar „ein merkwürdiges Dokument zur Verbreitung der Kantischen Philosophie in Frankreich". Es ist dies das nunmehr hier mitgeteilte Mémoire von Villers über die Kantische Philosophie an Napoleon. Es sei dem Herausgeber der „Kantstudien" gestattet, einige Worte zur Einführung und Erläuterung vorauszuschicken.

Charles de Villers (geb. 4. Nov. 1765 zu Boulay in Lothringen, gest. 26. Febr. 1815 in Göttingen) erfreut sich eines klangvollen Namens in der Kantliteratur. Villers war, nach Goethes treffender Bemerkung (im Brief an Reinhard vom 22. Juli 1810) „eine Art Janus bifrons", der sich, um mit seinem Freunde, dem Philosophen Brandis, fortzufahren, „seit langen Jahren zum Vermittler zwischen zwei grossen Nationen bestimmte", und der sich, um mit seinem Selbstzeugnis zu schliessen, speziell „l'emploi de Dragoman philosophique" zur Lebensaufgabe gemacht hat. Während Mme de Staël mehr die Literatur zu ihrem Felde für die Vermittlung zwischen Frankreich und Deutschland erkor, war es insbesondere die Kantische Philosophie, welche Villers bei seinen Landsleuten einzubürgern suchte. Schon in seinen anonym erschienenen „Lettres Westphaliennes" (1797) hatte er der Kantischen Philosophie eine eingehende Würdigung zu Teil werden lassen. In Aufsätzen im „Spectateur du Nord" setzte er diese Thätigkeit fort. Unter dem 12. Mai 1799 übersandte er an Kant eine französisch abgefasste Darstellung der Kritik der reinen Vernunft mit der Absicht, Kant möchte die Authentizität seiner Wiedergabe bestätigen. Rink gab dieselbe in deutscher Uebersetzung in seinem gegen Herder gerichteten Buche „Mancherley zur Geschichte der metakritischen Invasion" (1800) „mit Kants Genehmigung" als Gegenstück ausländischer Würdigung Kants, gegenüber Herders missgünstiger „Metakritik". Diese Anerkennung ermutigte Villers, sein Hauptwerk: Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendentale, Metz. An IX

(1801) herauszugeben. Einige hierauf bezügliche Briefe von Rink an Villers habe ich im Jahre 1880 in der „Altpreussischen Monatsschrift" Bd. XVII u. d. T. „Briefe aus dem Kantkreise" publiziert. Dieselben befinden sich in dem auf der Hamburger Bibliothek aufbewahrten handschriftlichen Nachlass von Villers, aus welchem M. Isler „Briefe von B. Constant, Görres, Goethe, J. Grimm, Guizot, Jacobi, J. Paul, Klopstock, Schelling, Mad. de Staël, Voss u. v. A." herausgegeben hat (Hamburg, O. Meissner 1879. Vgl. dazu meine Anzeige dieser Publikation in den Philos. Monatsh. XVI, 484 ff.).

Isler gab zur Einleitung „Kurze Mittheilungen über Leben und Schriften des Charles François Dominique de Villers", auf Grund der früheren Darstellungen von Stapfer, Wurm und v. Bippen. Von neuerer Literatur über Villers seien hier sogleich noch erwähnt die sachkundigen Ausführungen von Th. Süpfle in seiner „Geschichte des deutschen Kultureinflusses auf Frankreich", zweiter Band, Gotha 1888, Kap. VI: „Früheste Bekanntschaft der Franzosen mit den Ideen Herders und der Philosophie Kants" (S. 78—88), sodann der Artikel in der „Allgem. Deutsch. Biographie" XXXIX (1895), S. 708—714, von Sander, sowie die Ausführungen von Virgile Rossel in seiner „Histoire de la litterature française hors de France" (Lausanne 1895, S. 461 ff.) und in desselben: „Histoire des relations littéraires entre la France et l'Allemagne" (Paris, Fischbacher 1897, S. 86 ff.).

In demselben Jahre, in welchem Villers' Hauptwerk: Philosophie de Kant etc. Metz 1801 (2 Voll.) erschien, wurde ihm, der seit 1792 Frankreich hatte verlassen müssen — seine Schrift De la liberté (1791) hatte das Missfallen der Machthaber erregt — von Napoleon die Rückkehr nach Frankreich gestattet, und so brachte Villers 4 Monate in Paris zu. Es gelang ihm, Bonaparte für seine Bestrebungen zu interessieren. Auf das Verlangen des „ersten Konsuls" machte er nun in Paris selbst einen gedrängten Auszug aus seinem grossen zweibändigen Werke.

In den bisherigen oben angeführten Darstellungen von Villers' Leben, speziell bei Isler (wie jetzt bei Sander) heisst es nun, dieser Auszug sei als kleine Broschüre erschienen, und ich selbst habe daher in der Altpr. Monatsschrift a. a. O. diese Angabe unbedenklich wiederholt, aber aus dem nun aufgefundenen Exemplar geht hervor, dass diese Angabe falsch ist. Die Broschüre ist nie im Buchhandel erschienen.

Die Broschüre umfasst 12 Seiten in Klein-Octav (26 Zeilen auf die Seite); sie hat weder Umschlag noch Titelblatt. Der Titel: Philosophie de Kant etc. steht in 4 Zeilen (wie unten abgedruckt) direkt über dem auf der ersten Seite beginnenden Text. Wie kein Drucker, so ist auch kein Verleger angegeben. Der Verfasser ist am Schluss angegeben in der unten genau abgedruckten Weise mit dem Zusatz von Monat und Jahr. Darunter steht nun eine handschriftliche Notiz, welche nach der gütigen Mitteilung des Herrn Geh. Hofrat Dr. Ruland „sicher nicht von Goethe herrührt. Sie zeigt eine coulante französische Handschrift." Die Notiz lautet:

*Redigé à Paris pour Bonaparte et impr. comme manuscrit.*

Sonach ist die Broschüre nicht in den Handel gekommen und natürlich auch nur in einer geringen Auflage gedruckt worden. Nachforschungen, welche durch Professor A. Piaget-Neuchâtel in Paris selbst gütigst angestellt wurden, ergaben, que l'ouvrage ne se trouve pas à la Bibliothèque Nationale, ni aux imprimés, ni aux manuscrits. In Göttingen, woselbst Villers Professor war, und in Cassel, der ehemaligen Hauptstadt des „Königreiches Westphalen", befindet sich die Broschüre ebenfalls nicht. Bis weitere Nachforschungen nicht das Gegenteil ergeben, ist als wahrscheinlich anzunehmen, dass das im Goethehause in Weimar befindliche Exemplar ein Unikum sei.

Aber wie kam Goethe in den Besitz des seltenen Druckes? Wie uns Herr Geh. Hofr. Suphan in Weimar gütigst mitteilt, ist es höchst wahrscheinlich, dass Villers das Exemplar selbst an Goethe gesendet hat und zwar im Jahre 1803. Villers wandte sich an Goethe zuerst am 10. Aug. 1803 von Lübeck aus; in dem betreffenden (noch ungedruckten) Briefe schreibt er, dass ihn une craintive déférence bis jetzt abgehalten habe zu schreiben, dass er oft auf einen Augenblick der Inspiration gewartet habe; wenn dieser aber einmal gekommen sei, dann erschien er ihm tellement audessous de Vous, dass er ihn wieder verstreichen liess. Er schildert dann in seiner aus seinen Büchern und Briefen bekannten enthusiastischen Weise seine Lebensaufgabe, le noble esprit de la sagesse et de poésie germanique seinen Landsleuten bekannt zu machen. Und dann heisst es: Recevez avec bonté le petit écrit ci-joint que le même prosélytisme, dont j'ai touché l'objet ci-dessus, m'a fait publier.

„Nun hat ja Villers viele Artikel über deutsches Kulturleben, darunter auch über Kant in deutschen und französischen Zeitschriften veröffentlicht. Aber in den französischen Verzeichnissen seiner selbstständigen Schriften findet sich keine andere aus der Zeit oder vorher, die sich mit deutscher Philosophie befasste. Und da keine andere im Goethehause ist, so erscheint es sehr wahrscheinlich, dass es gerade diese Schrift ist, die Villers mit obigem Briefe an Goethe geschickt hat. Warum er sie zwei Jahre nach dem Erscheinen geschickt hat, geht aus dem Anfang seines Briefes hervor" (Suphan). „Nach dem Erscheinen" heisst hier nur: nach dem Druck, und auch der Ausdruck von Villers selbst „publier" kann dann nur in diesem Sinne aufgefasst werden. Indem Villers eine nur als Manuskript erschienene Schrift an Goethe sandte, erwies er ihm eine ganz besondere Ehrung, und so ist es auch sehr wahrscheinlich, dass die oben erwähnte handschriftliche Notiz darüber von Villers selbst herrührt.

Eben weil jene Broschüre nicht im Buchhandel erschienen ist, fehlt sie auch in den Verzeichnissen der Werke von Villers; so bes. in dem Werke von J. M. Quérard, La France littéraire, Tome X (Paris 1839), P. 203—205; so in dem Artikel in den „Zeitgenossen" (Leipzig, Brockhaus 1818), 2. Bd. (V—VIII), S. 55—78; so bei Saalfeld, Gesch. d. Univ. Göttingen (= Pütter III), Hannover 1820, S. 124—128, so auch in dem Artikel des mit Villers befreundeten Stapfer in der „Biographie Universelle", Paris 1827, Vol. 49, S. 69—84.

Goethe, der Vielbeschäftigte, beantwortete jenen ersten Brief von Villers zunächst nicht. Als ihm aber Villers 3 Jahre darauf einen anderen

Aufsatz (Érotique comparée, ou Essai sur la manière essentiellement différente dont les poètes français et allemands traitent l'amour) nebst einem Begleitbrief zusandte, verband sich damit ein merkwürdiger Zufall: Der Brief lag auf dem Tisch, als, wie Goethe am 11. Nov. 1806 an Villers dankbar berichtet, „die Adjutantur der französischen Generäle bey mir eintrat, um Quartier zu machen. Durch die Adresse wurde ich diesen Männern bekannt, die sich sehr freundlich gegen mich bezeigten und mir in diesen bösen Tagen manches Gute erwiesen."

Es war nach der schrecklichen Schlacht von Jena. Napoleon hatte das Land Friedrichs des Grossen darniedergeworfen. Von dem Zeitgenossen desselben, von dem Königsberger Philosophen Kant hat er — trotz Villers' Bericht — schwerlich etwas wissen wollen. Der geniale Eroberer hatte im Rausch der Siege den Blick für die in der Tiefe sprudelnden Quellen des Geistes verloren. So hatte er auch einige Jahre vorher Pestalozzi, den armen Schulmeister, höhnisch von seiner Schwelle gewiesen. Er verachtete alle „Ideologie". Wie sich diese Verachtung rächte, ist bekannt.

H. V.

---

## Philosophie de Kant.

### Aperçu rapide des bases et de la direction de cette philosophie.[1])

(p. 1) L'Homme a des rapports avec ce qui n'est pas lui; il voit, perçoit des objets, embrasse toute la nature par son entendement, y découvre des lois constantes, des formes universelles et nécessaires (comme celles, par exemple, qui sont exprimées dans les diverses propositions des mathématiques pures), il juge, classe, ordonne toutes choses; en un mot il connaît, il est un être cognitif.

L'homme a des rapports avec lui-même, il veut, il se détermine, il influe par ses actions sur lui et sur ce qui l'entoure; en un mot, il agit, il est un être actif.

Comment, l'homme connaît-il les choses? Comment, l'homme doit-il agir? telles sont les deux questions fundamentales que se propose de résoudre toute doctrine qui prétend à la consistance et au titre d'une philosophie.

(2) Suivant la doctrine à la mode en France depuis près d'un demi-siècle, l'homme connaît par la sensation, laquelle transformée devient en lui idée, source de toute connaissance, et l'homme intellectuel tout entier est dans le mécanisme de la sensation.

[1]) Der Abdruck erfolgt genau in der originalen Orthographie.

Suivant cette même doctrine, l'homme agit et se détermine ainsi qu'une machine soumise à l'impulsion de forces mouvantes, qui sous les noms d'intérêt personnel, de penchant au bien-être, de désirs, de passions, d'amourpropre etc. . . . le décident à son insu, mais sans que sa liberté y soit pour rien.

De ces deux solutions, dont l'une n'est qu'insuffisante et superficielle, mais dont l'autre est révoltante, dangereuse et avilissante pour l'homme, se compose le corps de doctrine que l'on a osé en France nommer philosophie. La sensualité et l'immoralité que flattent de tels principes, l'esprit de secte, l'admiration pour l'anglais Locke ont soutenu longtems cette doctrine, qui d'ailleurs offrait à ses partisans, la plupart gens du monde, l'avantage d'être savans à très-bon marché. Mais les esprits médita- (3) tifs, les âmes droites et énergiques se sont montrés toujours peu satisfaits de ce verbiage de nos philosophes de salon. Dédaigner cette soi-disant philosophie, éprouver du dégoût pour ses résultats, sont des signes non-équivoques de rectitude et de sagacité dans le jugement.

En effet, cette soi-disant philosophie, enfermée dans un cercle vicieux, ne livre, quant au spéculatif, nulle réponse satisfaisante aux plus hauts problêmes du savoir humain, comme d'où procède la nécessité de certaines lois universelles que l'esprit reconnaît dans la nature? d'où procède la certitude des mathématiques pures? etc. Elle enseigne complaisamment qu'il faut s'appuyer sur le bâton de l'expérience, sans expliquer ce que c'est que cette expérience, sans dire sur quel fond pose ce bâton; elle ressemble à la cosmographie des Indiens, qui dit que la terre porte sur un éléphant, l'éléphant sur une tortue, et la tortue sur le vide.

Quant au pratique, ne pouvant envisager l'homme que sous l'aspect mécanique, elle ne peut que lui refuser le libre-arbitre; (4) elle anéantit de la sorte la responsabilité de sa conduite, la dignité de son être, la sublime idée du devoir; elle étouffe sa conscience morale, le dégrade et le désespère.

Nulle morale possible, ni privée ni publique, sans l'adoption ferme et inébranlable de ce principe: que l'homme est libre dans ses volontés et dans ses actions. Le disciple de Locke qui ne peut garantir ce principe, ne peut donc établir solidement aucune morale; et quand même, par un sentiment de pudeur naturelle, il en adopterait une meilleure que celle où conduit inévitablement le reste de sa doctrine, il ne pourrait la défendre contre le sophiste, contre le

libertin matérialiste et athée, lequel lui démontrera sans peine qu'il est inconséquent dans sa théorie, et en contradiction avec lui-même.

Il s'agissait donc, pour remédier aux vices de cette doctrine, de s'enfoncer plus profondément dans l'étude de l'homme intellectuel; de rechercher en lui les bases du savoir humain, d'apprécier la certitude de ses connaissances et leur nature, de montrer jusqu' (5) où précisément elles pouvaient atteindre; de fixer le rapport entre la pratique et la spéculation; et en dernier résultat, de mettre pour jamais la conscience morale hors des atteintes du sophisme et du raisonnement métaphysique.

C'est cette réforme qu'a tenté Kant, après soixante années d'une vie laborieuse et méditative, avec la profondeur, la gravité qui conviennent à une pareille matière, en y portant la méthode scientifique et l'examen le plus sévère, d'où sa doctrine a reçu le nom de critique.

Descartes avait démontré (surtout dans sa Dioptrique) que les couleurs, les sons etc. n'existent point en effet dans les objets extérieurs, mais ne sont que les diverses modifications de notre oeil, de notre ouïe etc. . . . modifications que nous transportons dans les objets. Kant, sur le même chemin, a été beaucoup loin, et a fait voir que dans nos sensations, perceptions, jugemens des choses il se mêlait à l'impression reçue du dehors celle de notre propre manière de sentir, de percevoir, de juger; de telle sorte, que ce que nous croyons re-(6)connaître et juger dans les choses, n'est en effet que le jeu de notre propre organisation intellectuelle, de notre propre mode de connaître et de juger.

Un ou deux exemples rendront ceci plus sensible.

Qu'on place le même objet devant un miroir plan, devant un miroir conique et devant un sphérique, les images reçues de cet objet unique par les trois miroirs seront totalement dissemblables. Pourquoi? parce que la constitution propre de chacun des trois miroirs est différente; parce que leur mode de recevoir l'image, leurs formes perceptives varient essentiellement. L'image n'est donc pas seulement produite par la chose représentée; il faut encore, pour sa confection, le concours des dispositions inhérentes au miroir.

Qu'on introduise des alimens, du pain, des fruits etc. dans un récipient de terre, placé sur le feu; qu'on en introduise de pareils dans un estomac humain: assurément, les résultats seront aussi très-dissemblables. D'où procédera cette diversité? de la nature diverse des deux chaleurs, de la constitution, (7) des forces virtuelles pro-

pres à chacun des deux récipiens. Les alimens dans l'estomac humain deviendront chyle et sang, en vertu des forces digestives, des sucs gastriques, et de tout ce qui constitue l'organe digestif en lui-même, indépendamment des alimens qu'il reçoit.

Nous en dirons autant de l'organe cognitif de l'homme. Cet organe a ses formes à lui, sa constitution intrinsèque, sa manière d'être propre, qui modifie toutes les impressions qu'il reçoit. Telles choses, que nous croyons exister au dehors de nous, ne sont que l'impression des formes inhérentes à notre organe cognitif: L'espace, le tems (avec leurs propriétés sur qui se fondent les sciences de l'étendue et de la succession, géometrie et arithmétique pures), les conceptions d'unité, de totalité, de substance, de cause et d'effet, d'action et réaction, et ainsi du reste.

De la sorte et sur la direction ici indiquée, se trouve démontré comment ces lois et ces formes, qui nous appartiennent, doivent nous apparaître ainsi que des lois (8) et des formes certaines, universelles, nécessaires de toutes choses, EN TANT QUE NOUS VOYONS CES CHOSES; car la tache que je porte dans la contexture doit m'apparaitre nécessairement par-tout.

Mais en même tems se trouve démontré que ces lois et ces formes qui constituent à nos yeux le mécanisme de la nature visible, ne sont nullement les lois et les formes des choses en elles-mêmes; si bien qu'on ne peut conclure de ce que nous voyons et jugeons, à ce qui est en effet.

On ne peut donc plus arguer contre le libre-arbitre de l'homme, en établissant que l'homme en lui-même est soumis à la loi et au mécanisme nécessaire de cause et d'effet etc. . . . On ne peut plus soutenir que tout est matière, puisque la matière, c'est-à-dire l'étendue, n'est, suivant la nouvelle philosophie, ainsi que les couleurs et les sons, qu'un produit tout-à-fait idéal de notre mode de recevoir des sensations. Plus donc de matérialisme, plus de mécanisme dans les choses en soi, plus d'argumens ni de tenue pour l'athéisme.

Ainsi, la connaissance que l'homme (9) prend des choses, n'est valable pour ces choses QU'EN TANT QU'ELLES APPARAISSENT A L'HOMME. L'homme cognitif en est borné là, toute application de son savoir aux choses, telles qu'elles sont en elles-mêmes, lui est interdite.

Mais l'homme est aussi une chose, un être en soi, independamment de la manière dont il se voit et se juge lui-même, par l'entre-

mise de ses sens et de son entendement. Il agit, il veut spontanément; il a une conscience, laquelle blâme et approuve, qui dit oui au bien, non au mal, qui prononce tu dois ou tu ne dois pas! Voilà la seule des RÉALITÉS que l'homme puisse saisir. Ce n'est pas son organe cognitif qui est ici en jeu; ceci n'est point un objet qu'il saisisse médiatement par ses yeux ou par ses oreilles. C'est son moi intime qui se manifeste immédiatement au moi, c'est le point central de son être; c'est par là qu'il est, qu'il est vivant.

Cette conscience pure, inaltérable en elle-même, acquiert donc pour nous la réalité absolue d'une chose existante par elle-même; elle n'est donc plus subordonnée (10) aux calculs et aux raisonnemens de la faculté cognitive; elle est affranchie à jamais de toute apparence de mécanisme, de causalité, de soumission aux lois physiques: le coeur, comme on dit, est sauvé de toutes les erreurs de l'esprit.

C'est pour en venir à ce but sublime, c'est pour mettre le fort de la conscience à l'abri des attaques du sophisme, pour rétablir l'intégrité et la liberté du sens moral, pour élever le DEVOIR au dessus de toute atteinte des passions et des raisonnements faux dont elles se servent; c'est pour assurer sur de nouvelles bases la croyance en une justice suprême et en l'immortalité de l'ame que Kant a porté un jour nouveau dans la théorie de la cognition et de l'intelligence humaine.

Les détails de sa doctrine exigent, il est vrai, le plus haut degré d'abstraction, ils sont fatigans, difficiles à suivre; mais pour triompher des triomphes de la spéculation, il a fallu se montrer plus fort en spéculation que tous les sophistes; pour terrasser la métaphysique, il a fallu être le plus subtil et le plus vigoureux des métaphysiciens. (11.) Voilà pourquoi le chemin par où mène Kant est si hérissé d'arduosités; voilà pourquoi tous les penseurs superficiels en sont si rebutés, et ne peuvent le suivre. Mais quand on a vaincu les difficultés, on sent combien sa doctrine éclaire, combien elle élève l'ame.

D'un côté, on découvre les secrets de l'homme cognitif; on voit de quelle manière se forment et se développent ses sensations, ses jugemens; on voit comment la sensation se transforme en lui, et quelles formes elle y prend; comment il expérimente, et quelles sont les bases aussi bien que la valeur de l'expérience et du savoir humain.

De l'autre côté, on découvre l'indépendance de l'homme moral,

la valeur pleine et absolue des lois impératives de sa conscience; on se sent perfectionné et anobli.

Les grandes découvertes en physique de l'immortel Newton avaient donné jusqu'à nous à toutes les sciences, même à celles qui sont purement rationelles, une tendance physique et mécanique, dont la (12) philosophie, depuis cette époque s'était fortement ressentie. On s'obstinait à ne plus voir que des lois matérielles dans l'homme, depuis que Newton avait tellement perfectionné les connaissances de l'homme physique.

Il est tems de rendre à la philosophie rationelle, si négligée depuis cette même époque, son rang et sa dignité. Nous devons à Kant la réforme qu'elle attendait. Kant est le Newton de l'homme moral; et il a procédé, dans sa doctrine, avec la supériorité que l'état des lumières, dans le tems et dans la contrée où il vit, lui assigne sur ses prédécesseurs. L'homme vraiment au niveau de son siècle a la force de s'élever avec lui, de renoncer aux institutions et aux idées vieillies. Ceux qui veulent entraver les progrès de l'humanité et étouffer les nouvelles lumières, ne réussissent que momentanément; l'oubli ou la risée des générations à venir les attend, quelle qu'ait été à d'autres égards leur renommée et leur considération personelle.

Fructidor an 9 (1801). Villers.

Handschriftlicher Zusatz: *Redigé à Paris pour Bonaparte et impr. comme manuscrit.*

# Die Bedeutung der Erkenntnistheorie Kant's für die Gegenwart.

Von Privatdozent Dr. Heinrich Maier in Tübingen.

(Schluss.)

---

Das treibende Moment in Kants philosophischem Entwicklungsgang war das rationalistische Interesse gewesen, das Bestreben, aus dem reinen Denken stammende, von der Erfahrung unabhängige Erkenntnis zu gewinnen. Nach häufigen Umkippungen, die indess zu keinem prinzipiellen Bedenken Anlass gegeben hatten, war die metaphysische Spekulation schliesslich auf eine Antinomie gestossen, die in der Ausscheidung der Begriffe des Raumes und der Zeit, der Grundformen der Sinnlichkeit (der intuitiven Erkenntnis), aus dem Gebiet der eigentlichen Metaphysik, der rationalen Wissenschaft ihre vorläufige Ausgleichung gefunden hatte. Allein mochte diese Trennung von Phänomenologie und Metaphysik den realistischen Rationalismus auch aufs neue sichergestellt haben, so hatte sie doch bereits das kritische Denken geweckt, und als Kant daran gegangen war, ein System der eigentlichen Metaphysik, der reinen, von allen sinnlichen Momenten freien Intellektualbegriffe zu entwerfen, da hatte sich ihm sofort die kritische Frage nach der Möglichkeit eines rationalen Wissens aufgedrängt. Nicht als ob er selbst einen Augenblick an dieser Möglichkeit irre geworden wäre. Für ihn persönlich beschränkt sich das Problem von vornherein auf die Frage, worauf die ihm selbst feststehende Gültigkeit einer rationalen Erkenntnis beruhe und wie weit dieselbe reiche. Der Glaube an die Metaphysik hatte Kants Denken von Anfang an den skeptischen Folgerungen Humes entzogen und darum in gewissem Sinne seiner Untersuchung die Richtung gewiesen. Allein ein anderes ist persönliche Ueberzeugung, ein anderes wissenschaftliche Wahrheit:

die kritische Untersuchung hat die Aufgabe, mit dem Grunde der Gültigkeit des rationalen Wissens die Gültigkeit selbst nachzuweisen. So fasst Kant in der That das kritische Problem. Zugleich mit dem vollen Sinn wird ihm jedoch auch die tiefgehende Bedeutung des Problems für die Metaphysik klar. Und je bestimmter die Lösung ihn auf die Schranken der apriorischen Erkenntnis hinweist, je weiter sie ihn von der alten „dogmatischen" Metaphysik abführt, desto notwendiger scheint es ihm, der metaphysischen Systembildung eine Untersuchung vorauszuschicken, die zunächst die Möglichkeit der Metaphysik zu prüfen unternimmt. Hatte er sich in der Zeit, da er noch am realistischen Rationalismus ohne tiefergreifende Bedenken festhielt, mit dem Gedanken getragen, vor aller Metaphysik die rationalistische Methode, bezw. deren Anwendung in einer vorbereitenden Arbeit zu behandeln, hatte er später, in der Entwicklungsphase der Dissertation, beabsichtigt, durch eine vorausgehende Phänomenologie der rationalen Erkenntnis das Fundament zu sichern: so erscheint es ihm nun als nächste, dringlichste Aufgabe, den Gültigkeitsgrund, die Grenzen und die Tragweite des apriorischen Erkennens zu bestimmen, kurz, durch eine Kritik der reinen Vernunft der Metaphysik selbst die Bahn zu ebnen. Der Weg aber, auf dem dieses Ziel am sichersten zu erreichen ist, ist der deduktive: zurückzugehen auf die im Geiste liegenden Prinzipien, denen das rationale Wissen zuletzt entspringt, ihren Charakter und ihre Geltung festzustellen, um dann aus den Quellen selbst die synthetischen Urteile a priori, die ganze Summe der reinen Erkenntnisse abzuleiten.

Damit ist der Grundgedanke und zugleich der Gedankengang der „Kritik der reinen Vernunft" gegeben. Die Aufgabe, die sie sich stellt, ist — das kommt in der 1. Auflage am präzisesten zum Ausdruck — keine andere, als die deduktive (von Prinzipien ausgehende) Beantwortung der kritischen Grundfrage nach der Möglichkeit der Metaphysik, einer Frage, die ursprünglich völlig identisch ist mit der andern: „wie sind synthetische Urteile a priori möglich?" [1]) Indem die Kritik die Wurzeln

[1]) Ich kann hier nur kurz darauf hinweisen, dass in der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft die Fragestellung und im Zusammenhang damit auch der Gedankengang eine kleine Aenderung erfahren hat. Und zwar unter dem Einfluss des analytischen Untersuchungsgangs der Prolegomena. Um den Leser pädagogisch auf den Standort und Ausgangspunkt der Kr. d. r. V. hinzuführen, stellt Kant hier die Frage: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?" allgemeiner

der synthetischen Urteile a priori aufsucht und deren Bedeutung für unsere Erkenntnis ermittelt, entscheidet sich mit dem „Wie" zugleich das „Ob" der Möglichkeit. Mit dem Sinn der Gültigkeit ergiebt sich auch ihre Schranke. Das Objekt aber, auf welches sich die Kritik richtet, ist im wesentlichen die Metaphysik in dem durch die Dissertation festgelegten Umfang: die synthetischen Ur-

und in anderem Sinne. Er sucht überhaupt sämtliche synthetische Erkenntnisse a priori auf. Dazu gehören sowohl die Sätze der Mathematik als diejenigen der reinen Naturwissenschaft und der Metaphysik im engern Sinn (der transscendenten Metaphysik). Nun steht, wie sich voraussetzen lässt, dem Leser die objektive Gültigkeit der beiden ersten Klassen von synthetischen Urteilen a priori fest, während ihm die (transscendent-) metaphysischen Sätze mit ihrem Gültigkeitsanspruch wenigstens thatsächlich bekannt sind. Daran knüpft Kant an und und fragt, worauf die — vorausgesetzte — Gültigkeit der beiden ersten Klassen beruhe, und ob die Urteile der 3. Klasse überhaupt gültig seien. Durch die Beantwortung dieser Fragen ist die Lösung der Aufgabe der „Kritik" vorbereitet, und an sich könnte nun die „Kritik" in der Gestalt der ersten Auflage an dem Punkt einsetzen, auf welchen die Prolegomena geführt haben. Allein die analytische Behandlungsweise hat die 2. Auflage in doppelter Beziehung beeinflusst. In der 1. Auflage sind zwar Raum und Zeit ebenfalls als Quellen synthetischer Erkenntnisse a priori anerkannt. Aber dieselben kommen für die Kritik direkt nur in Betracht, sofern sie den „Axiomen der Anschauung", dem Grundsatze „alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Grössen" untergeordnet sind. Die kritische Hauptfrage: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?" richtet sich nur auf die metaphysischen Sätze im ursprünglichen Sinn (Sätze der alten Ontologie, Psychologie, Kosmologie und Theologie). Und die transscendentale Aesthetik bereitet nur die Beantwortung dieser Frage vor. In der 2. Auflage sind in die Hauptfrage auch die Sätze der reinen Mathematik aufgenommen, und die „transscendentale Aesthetik" erhält zugleich die Aufgabe, eine besondere Klasse von synthetischen Urteilen a priori abzuleiten. Ferner aber lässt sich nicht verkennen, dass in der 2. Auflage — im Unterschied von der ersten — an verschiedenen Punkten die objektive Gültigkeit der mathematischen und naturwissenschaftlichen Grundsätze vorausgesetzt erscheint, so dass es sich nur noch darum handelt, diese Gültigkeit zu erklären. Zum Glück beschränkt sich die Wirkung dieser beiden Abweichungen, die dem ursprünglichen Grundgedanken der „Kritik der reinen Vernunft" nicht conform sind, auf die Einleitung und die transscendentale Aesthetik. Im weiteren Verlauf lenkt die 2. Auflage in die Bahn der 1. ein. Besonderes Unheil haben jene nur in der transscendentalen Aesthetik, speziell in der Behandlung des Raumbegriffs, angestiftet. In der unglückseligen „transscendentalen Erörterung" des letzteren verquicken sich zwei Aufgaben: auf der einen Seite leitet sie aus der Raumanschauung eine Klasse von synthetischen Urteilen a priori, die geometrischen Sätze, ab; auf der anderen Seite soll sie die objektive Gültigkeit der apriorischen Raumanschauung begründen (ähnlich, wie die transscendentale Deduktion der Kategorien die objektive Gültigkeit dieser apriorischen Verstandesformen nachweist), indem sie dieselbe auf die vorausgesetzte Gültigkeit der Geometrie stützt.

teile a priori, deren Möglichkeit geprüft werden soll, sind die Sätze der Ontologie (mit Ausschluss der Sätze der Mathematik, deren Gegenstände, Raum und Zeit, bereits in der Dissertation aus dem Kreise der ontologischen Begriffe ausgeschieden worden waren), der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie — so weit dieselben ihr Heimatrecht im reinen Denken (in der reinen Vernunft) nachweisen können. Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt also in der „transscendentalen Logik", in der die kritische Hauptfrage definitiv entschieden wird. Da nun aber die Voraussetzung, unter der allein synthetische Urteile a priori möglich sind, das Gegebensein apriorischer Anschauungen ist, so muss die Untersuchung ihr zu allererst genügen, und sie thut es in der transscendentalen Aesthetik, wo im Raum und in der Zeit solche reine Anschauungen aufgezeigt werden. Müssen sich jedoch die synthetischen Urteile a priori auf aprioriscbe Anschauungen stützen, so scheiden sich die zu prüfenden Sätze sofort in zwei Klassen: von den Verstandeserkenntnissen, die sich direkt auf Anschauung beziehen, sondern sich die transscendenten Vernunfterkenntnisse. Damit zerfällt die transscendentale Logik von vornherein in eine Logik der Wahrheit und in eine Logik des Scheins, in Analytik und Dialektik, und nur die erstere hat Aussicht, auf wirkliche synthetische Urteile a priori, auf reine aber gleichwohl objektiv gültige Erkenntnisse zu stossen. Um jedoch zu den Verstandesgrundsätzen zu gelangen, muss die Analytik von den Verstandesbegriffen ausgehen. Sie weist deren Apriorität nach, indem sie zeigt, dass dieselben nichts anderes sind als Formen der auf einen Anschauungsstoff (auf Gegenstände überhaupt) gerichteten synthetischen Funktion des Denkens, die gleichen Formen, die, auf blosse Begriffe des von der Wirklichkeit absehenden Denkens bezogen, die verschiedenen Urteilsarten ergeben. Allein dazu muss die Deduktion der objektiven Gültigkeit kommen, die auf dem allein zur Verfügung stehenden Wege vollzogen wird: die Gültigkeit der Kategorien beruht darauf, dass sie konstitutive Bedingungen des Erfahrungsganzen, objektiv ausgedrückt, der Natureinheit sind. Werden nun die a priori objektivgültigen Verstandesbegriffe auf die reinen Anschauungen bezogen, so ergeben sich sofort die objektivgültigen Verstandesgrundsätze, die synthetischen Urteile a priori. Das ist ohne Zweifel der ursprüngliche Gedanke der Analytik: die Schematismen, in welchen die Kategorien mit der reinen Anschauung in Verbindung treten, dienen ursprünglich dazu, die un-

mittelbare Entwicklung wirklicher aprioriscber Erkenntnisse aus den Verstandesbegriffen zu ermöglichen. — Durch die Ergebnisse der Analytik ist der Untersuchung der transscendentalen Dialektik die Richtung vorgezeichnet, wie andererseits die letztere die Gegenprobe für die Wahrheit der ersteren liefert. Die Grundbegriffe der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie, Seele, Welt, Gott sind Ideen, welche prinzipiell über die Erfahrung hinausgehen, um zu dem Bedingten das Unbedingte zu geben. Darum ist keine Möglichkeit geboten, ihre objektive Gültigkeit zu erweisen, und es kann sich nur darum handeln, ihre Apriorität aufzuzeigen. Von der letzteren ist Kant von vornherein überzeugt: sein Denken war zu tief in die transscendenten Spekulationen verstrickt gewesen, um einen Zweifel daran aufkommen zu lassen, dass dieselben, auch wenn sie Illusion sind, in der Organisation des Geistes wurzeln. Den Nachweis dafür erbringt er in der Weise, dass er die Ideen aus der Grundthätigkeit der Vernunft, der Schlussfunktion, ableitet, wie er die Kategorien aus der Urteilsfunktion hergeleitet hatte. Allein aus Ideen, deren objektive Gültigkeit nicht deduziert werden kann, lassen sich nun keine synthetischen Urteile a priori entwickeln. Und es kommt alles darauf an, ob jene Ideen nicht auf dem Wege des Syllogismus erreicht werden können, ob sich nicht durch Schlüsse von dem Gegebenen aus objektivgültige Bestimmungen über Seele, Welt und Gott gewinnen lassen. Aber wir wissen bereits: es ist die fundamentale Ueberzeugung der „Kritik", dass aus blossen Begriffen, ohne die Vermittelung einer Anschauung, keine Erweiterung der Erkenntnis des Wirklichen möglich ist. So bleibt nur übrig, den dialektischen Schlüssen, die gleichwohl nicht dem irregehenden Scharfsinn einzelner Individuen entsprungen, sondern Sophistikationen der reinen Vernunft selbst sind, nachzugehen und den Schein aufzudecken, der denselben anhaftet. Das kritische Geschäft ist hiemit beendigt. Es war im vollem Sinne eine Kritik der reinen Vernunft, eine Kritik, die aus der Masse der dem reinen Denken entstammenden, aber dennoch den Anspruch auf objektive Gültigkeit erhebenden Sätze in deduktivem Untersuchungsgang die wirklich gültigen heraushob: die verschiedenen Klassen der aprioriscben, wirklich oder scheinbar synthetischen Urteile wurden aus ihren im Geiste liegenden Prinzipien abgeleitet; aber mit der subjektiven verband sich die objektive Deduktion, die zwar die Möglichkeit rationaler Erkenntnis ergab, zugleich aber die Art ihrer Gültigkeit bestimmte und ihre Grenze zog. Die Materialien für ein „System der reinen Vernunft" sind

damit gewonnen, und der „transscendentalen Methodenlehre", dem zweiten Teil der Kritik der r. V., fällt nur noch die Aufgabe zu, methodische Anleitung zu einer künftigen Systembildung zu geben. Allein es ist klar, dass ein System der reinen spekulativen Vernunft nichts anderes sein kann als eine Metaphysik der Natur, die Ausführung und apriorische Ausgestaltung der Verstandesgrundsätze, der synthetischen Urteile a priori, die sich aus den auf reine Anschauung bezogenen Kategorien hatten ableiten lassen.

Die Bestimmung des Grundgedankens und des Gedankenganges der Kritik der reinen Vernunft hat bereits die Beantwortung der Frage nach der Untersuchungsmethode derselben eingeleitet. Wenn das positive Ziel der Kritik die Gewinnung synthetischer Urteile a priori mit genauer Ermittelung des Grundes, der Art und der Grenzen ihrer Gültigkeit ist, so geht daraus unzweideutig hervor, dass nicht etwa die Geltung der synthetischen Urteile a priori, wie z. B. des Kausalprinzips, die Voraussetzung ist, auf der im Grunde die ganze Untersuchung fussen würde. Wie sich bereits gezeigt hat, ist es die ursprüngliche Absicht der Kritik, die Verstandesgrundsätze in ihrer Apriorität und objektiven Gültigkeit wirklich, nicht bloss scheinbar, aus den Verstandesbegriffen und reinen Anschauungen, deren a priori objektive Geltung demnach zuerst festgestellt sein muss, zu entwickeln. Wenn trotzdem die Beweise, die für die Axiome der Anschauung, die Antizipationen der Wahrnehmung, die Analogien der Erfahrung und die Postulate des empirischen Denkens überhaupt gegeben werden, den Verstandesbegriffen gegenüber relativ selbständig sind, und wenn dieses Verhältnis auch auf die Fassung der Schematismen zurückwirkt, so hat das Gründe, deren Erörterung hier zu weit führen würde. Die ursprüngliche Gedankenrichtung scheint doch überall durch, und die ganze Anlage der Kritik weist darauf hin. Die Gültigkeit der Verstandesgrundsätze ruht auf der a priori objektiven Geltung der reinen Anschauungen und der Verstandesbegriffe, wie sich die objektive Wahrheit der geometrischen Sätze auf den apriorischen und doch realen Raum gründet.

Die Aufgabe ist aber nun, die Methode zu bezeichnen, durch welche Kant seine reinen und doch objektivgültigen Anschauungen und Verstandesbegriffe ermittelt hat. Kants Verfahren ist nicht das der genetischen Psychologie, welche die Entstehung unserer Erkenntnis erforscht, um auf diesem Wege den

Anteil des Subjekts an den Vorstellungen zu bestimmen. Mehr als einmal stellt er selbst seine Methode in entschiedenen Gegensatz zu der psychologischen, wie sie z. B. von Tetens angewandt wurde. Dem entspricht auch, dass er es bestimmt ablehnt, seine eigene Untersuchung mit der Lockes auf eine Linie zu setzen. Nicht mit der Evolution der Begriffe beschäftigt er sich, nicht von der Entstehung der Erfahrung will er reden, sondern von dem was in ihr liegt. Auf psychologischem Weg kann nie die logische, objektive Notwendigkeit erreicht werden. Die Psychologie ist eine empirische Wissenschaft, die lediglich sagt, was geschieht, was thatsächlich beim Erkennen vorgeht; den normativen Wert einzelner Erkenntnisfunktionen kann sie nicht bestimmen; sie setzt im Gegenteil die Ergebnisse des Verfahrens voraus, das Kant das transscendentale oder kritische nennt. Dass das letztere sich nicht mit dem syllogistisch-demonstrativen der Wolffschen Philosophie deckt, braucht nun nicht mehr versichert zu werden: über die Meinung, dass Raum und Zeit, Substanz, Kausalität u. s. f. nicht mehr syllogistisch deduziert werden können, war er im Grundsatz schon hinausgekommen, als er von unauflöslichen Begriffen sprach. Ebenso fern liegt ihm aber der spekulativ-idealistische Gedanke, der nachher als genuin Kantisch oder wenigstens als die notwendige Konsequenz der Kantischen Lehre ausgegeben wurde: reine Anschauungen und Verstandesbegriffe aus einer schöpferischen Thätigkeit des Geistes entstehen zu lassen. Zwar leugnet der Kritiker nicht, dass Sinnlichkeit und Verstand, das Vermögen der Anschauung und das Organ der synthetischen Funktionen, vielleicht aus einer gemeinsamen Wurzel entspringen. Diese Wurzel ist aber jedenfalls unbekannt, und man hat Raum und Zeit einerseits, die Verstandesbegriffe andererseits als letzte Daten hinzunehmen: auch die Kategorien sind zwar Formen einer einheitlichen Thätigkeit des Geistes, aber als solche, in ihrer Verschiedenheit, nicht weiter ableitbar. Die wirkliche Methode Kants ist die analytische. Das unserem Bewusstsein in lebendiger Einheit gegebene Ganze der Vorstellungswelt wird durch Reflexion auf seinen Inhalt in seine Bestandteile zerlegt. Bei dieser Analyse sondern sich sofort Anschauung, in der uns die Gegenstände gegeben sind, und Denkformen, durch welche sie gedacht werden, und innerhalb der Anschauung heben sich von dem Inhalt, dem Stoff, die formalen Elemente Raum und Zeit ab. Auf die Anschauungsformen und Denkbegriffe richtet sich nun die Selbstbesinnung des kritischen Philosophen. Er sucht den Inhalt dieser Elemente genau zu bestimmen und achtet zugleich

auf die natürliche Thätigkeit des Geistes, wenn derselbe räumlich und zeitlich vorstellt oder das Mannigfaltige der Anschauung denkend verknüpft. So gewinnt man sichere Anhaltspunkte für die Feststellung der Apriorität der Denkformen und der Apriorität und des Anschauungscharakters von Raum und Zeit. Entscheidend für die Apriorität ist aber doch immer das Moment der Notwendigkeit und strengen Allgemeinheit, das mit jenen Elementen verknüpft ist, und das nicht aus der Erfahrung stammen kann. Es ist nicht Sache meiner freien Entschliessung, wenn ich die Dinge im Raum anschaue, wenn ich Veränderungen und Ereignisse in die Zeit ordne. Ich muss räumlich und zeitlich vorstellen, wenn ich überhaupt vorstellen will, ich kann Raum und Zeit aus meinen Vorstellungen schlechterdings nicht wegdenken. Diese Notwendigkeit, die auch in der apodiktischen Gewissheit der geometrischen Grundsätze und der Zeitaxiome zum Ausdruck kommt, kann nicht empirisch sein; sie weist auf den apriorischen Ursprung von Raum und Zeit hin. Wenn ferner die Kategorien aus der Grundfunktion des Denkens selbst abgeleitet, bezw. als die wesentlichen Formen derselben erwiesen werden, so erhalten sie damit Anteil an der Notwendigkeit welche der letzteren eigen ist: will ich überhaupt denken, Gegenstände denkend erfassen, so muss ich sie in den synthetischen Formen der Kategorien denken. Hat man aber gegen diese subjektive Deduktion der Verstandesbegriffe Bedenken, so genügen die Merkmale der Notwendigkeit und strengen Allgemeinheit, die ihnen unbestreitbar anhaften, um ihre Apriorität zu sichern. An diese Kriterien knüpft nun auch der Nachweis der objektiven Gültigkeit der Anschauungs- und Denkformen an. Dieselbe beruht, wie wir wissen, darauf, dass diese Elemente notwendige, unentbehrliche Bestandteile der Erscheinungen, der von uns vorgestellten Gegenstände, allgemeine, konstitutive Bedingungen der Erfahrung sind: mit der Beseitigung von Raum und Zeit würde die Vorstellung eines äusseren Objekts und eines Geschehens unmöglich, und die ganze Erscheinungswelt würde verschwinden; mit der Wegnahme der Kategorien aber würde die Ordnung und Gesetzmässigkeit der Natur, die uns in der Erfahrung entgegentritt, ja selbst das blosse Denken eines Dings als Gegenstand aufgehoben. So führt die Analyse und die kritische Reflexion über die in der Analyse unterschiedenen Elemente auf die apriori objektiven Anschauungsformen und Verstandesbegriffe. Allein so wenig die Apriorität auf psychologischem Weg ermittelt wird, so wenig fehlt ihr doch

der psychologische Charakter. Die Notwendigkeit und Unentbehrlichkeit der Anschauungs- und Denkformen begründet sich doch zuletzt darin, dass dieselben Bestandteile unserer geistigen Organisation selbst sind. Nicht als ob sie angeboren wären und von Anfang an in unserem Geist bereit liegen würden! Mit dieser Annahme wäre der „Philosophie der Faulen" Thür und Thor geöffnet. Aber es muss doch ein „Grund" zu den Anschauungsformen und Kategorien im Subjekt sein, der ihr Entstehen möglich macht. Und „dieser Grund wenigstens ist angeboren". Mit uns geboren sind die Gesetze, denen zufolge wir räumlich und zeitlich vorstellen und die Anschauungen durch die Kategorien verknüpfen. Die Anlage selbst aber vermag sich nur in lebendiger Wechselwirkung mit dem Erfahrungsstoff zu entwickeln. Insofern sind Raum und Zeit „ursprünglich erworbene Vorstellungen", die Kategorieen „ursprünglich erworbene Begriffe". Und die definitorische Fassung, die begriffliche Bestimmung der Anschauungs- wie der Denkformen hat dieselben in der Erfahrung, im empirischen Bewusstsein aufzusuchen. So wenig ferner die Untersuchungsmethode der Kritik die syllogistisch-demonstrative der Wolff'schen Philosophie ist, so wenig darf doch den Deduktionen die demonstrative Exaktheit mangeln: für blosse Wahrscheinlichkeit ist in der Metaphysik keine Stelle. Und in der Ausführung des „künftigen Systems der Metaphysik" gedenkt Kant auch jetzt noch „der strengen Methode des berühmten Wolff", freilich nur in der Darstellung, zu folgen.

Das positive Ergebnis der Vernunftkritik ist der wirkliche Nachweis synthetischer Urteile a priori. Die „reine Naturwissenschaft" bietet ein aprioriscbes Wissen, das gleichwohl mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Die Metaphysik ist also siegreich aus der Kritik hervorgegangen. Der Glaube an rationale Erkenntnis hat sich wissenschaftlich bewährt, und dem rationalistischen Interesse Kants ist die objektive Berechtigung gesichert. Nach langem Ringen ist das rationalistische Wissensideal endgültig gerettet.

Aber mit welchen Opfern ist dieses Resultat erkauft! Preisgegeben ist vor allem die rationalistische Methode. Es ist nichts mit dem Verfahren, das aus verhältnismässig wenig Begriffen, deren objektive Gültigkeit vorausgesetzt wird, das adäquate Abbild der gesamten Welt entwerfen will. Aus „blossen Begriffen", mögen dieselben auch noch so mannigfaltig kombiniert werden, lässt sich nicht mehr entnehmen als was schon vorher in ihnen lag; eine

Erweiterung der Erkenntnis ist auf diesem Wege also nicht zu erreichen. Mathematische und philosophische Methode werden nun in anderer Weise unterschieden als früher. Der Fortschritt in der mathematischen Demonstration selbst ist kein eigentlich syllogistischer; er gründet sich durchweg auf Anschauung, und die Mathematik schliesst nicht „aus Begriffen", sondern aus der Konstruktion von Begriffen, sie schafft im Verlaufe der Deduktion, auf reiner Anschauung fussend, immer neue Begriffe, welche den Demonstrationsprozess weitertreiben. Das ist in der Philosophie nicht möglich. Wollte sie in syllogistischem Verfahren von Begriffen ausgehen, so müssten ihr solche gegeben sein; allein die syllogistische Deduktion würde doch nie über die gegebenen Begriffe hinausführen. Jede Erweiterung der Erkenntnis muss sich auf Anschauung stützen, die empirische auf empirische, die apriorische auf apriorische. Die Voraussetzung der Gleichartigkeit von philosophischer und mathematischer Methode, wie sie sich als unumstössliches Dogma der rationalistischen Metaphysik von System zu System fortgeerbt hatte, erweist sich also nach zwei Seiten hin als prinzipiell verfehlt. Aber im Zusammenhang mit Kants veränderter Stellung zur rationalistischen Methode erfährt zugleich sein Apriori eine bedeutsame Wandlung; es heisst nicht mehr: syllogistisch erschlossen, sondern lediglich: unabhängig von der Erfahrung, oder genauer: unabhängig von dem Erfahrungsstoff, den Affektionen, den Empfindungen.

Doch weiter: auch die rationale Erkenntnis selbst hat unter der Hand der Kritik ihren Charakter wesentlich geändert. Die Begründung, welche der apriorischen Wissenschaft, der Metaphysik ihre objektive Berechtigung sicherte, führte zum endgültigen Verzicht auf den Anspruch, mit dem rationalen Erkennen das innerste Wesen der Dinge an sich zu treffen. Der realistische Rationalismus ist aufgegeben. Es ist nicht so, dass zwischen der Arbeit des in sich selbst zurückgezogenen Denkens und der ausserhalb desselben sich abspielenden Wirklichkeit ein geheimnisvoller Rapport, eine prästabilierte Harmonie bestünde, vermöge deren das Resultat des reinen Denkens mit dem Ablauf des wirklichen Geschehens zusammenträfe. Der Geist erkennt von der Wirklichkeit genau so viel, als er selbst zu derselben beigetragen hat, und die Möglichkeit einer von der Erfahrung unabhängigen Erkenntnis beruht darauf, dass die wirklichen Dinge, auf die sich dieselbe bezieht, nicht Dinge an sich, sondern Vorstellungen, Erscheinungen sind. Die aprioriscben Elemente sind Bestandteile der in der Er-

fahrung gegebenen Dinge, und ihre objektive Gültigkeit gründet sich darauf, dass sie unentbehrliche Faktoren der letzteren sind. Raum und Zeit sind Formen, die in der erkennenden Seele wurzeln, Formen, durch welche sie den ihr durch die reine Erfahrung gebotenen Stoff anschauend ordnet. Substanz und Accidens, Kausalität, Wechselwirkung, Realität, Negation, Möglichkeit, Dasein, Notwendigkeit u. s. f. sind subjektive Kategorieen, durch welche der Verstand das Mannigfaltige der Anschauung zu bestimmten Einheiten und schliesslich zu einem alles umfassenden Ganzen mit logischer Notwendigkeit zusammenschliesst. Und aus den Anschauungsformen und Kategorien fliessen Grundsätze die sich als die obersten Gesetze der Natur, als die letzten Voraussetzungen der Naturwissenschaft ankündigen. So stammt schliesslich die ganze Gesetzmässigkeit, welche die Natur beherrscht, aus dem subjektiven Geiste. Aber ohne jene Anschauungsformen und Kategorieen wären die Erscheinungen, wäre die Natur selbst unmöglich, und ohne diese Prinzipien hätten wir keine Erfahrung, keine Naturwissenschaft. Das durch die Kritik gesicherte reine Wissen ist in der That a priori, da es nach seinem ganzen Umfang im Geiste seinen Ursprung hat, und es ist von der Erfahrung unabhängig, sofern es nicht aus der reinen Erfahrung, dem Empfindungsmaterial entspringt. Seine objektive Gültigkeit jedoch ist nicht in der gleichen Weise von der Erfahrung unabhängig. Objektiv gültig sein heisst von wirklichen Gegenständen gelten. Nun würden wir aber ohne den Stoff, den uns die reine Erfahrung in der Empfindung darbietet, nie zu realen Objekten gelangen. Daraus folgt, dass die objektive Gültigkeit des reinen Wissens eine Beziehung desselben zur reinen Erfahrung voraussetzt. Und es kommt alles darauf an, dass die Verbindung der Elemente des reinen Wissens mit dem Stoff der reinen Erfahrung eine notwendige ist, dass nur beide zusammen die wirklichen Objekte konstituieren. Das ist in der That der Fall. Reine Erfahrung verbunden mit den Prinzipien des reinen Wissens ergiebt diejenige Erfahrung, die uns die Erscheinungen, die allein erreichbaren wirklichen Objekte, zuführt, sie zugleich zu einem gesetzmässig geordneten Naturganzen zusammenfügend. Auf der grundlegenden Bedeutung der apriorischen Elemente für die Erfahrung in diesem Sinne ruht die objektive Gültigkeit der reinen Erkenntnis. Damit ist das rationale Wissen auf die Erscheinungen und seine Geltung auf die Sphäre der Erfahrung eingeschränkt. Seine Begründung fusst auf zwei folgeschweren Voraussetzungen: auf der Einsicht, dass die sinnlich

wahrgenommenen Dinge überhaupt lediglich Erscheinungen sind, und auf der methodischen Ueberzeugung, dass nur in der Erfahrung die Wirklichkeit zugänglich ist. Man kann sagen: *der kritische Rationalismus Kants sichert sein objektives Recht mit Hülfe des Idealismus* (bezw. Phänomenalismus) *und des Empirismus.*

Kants *Idealismus* ist freilich kein subjektiver in dem Sinne, dass er ein Ding an sich überhaupt leugnen würde. Das *Ding an sich* ist der „Kritik" auch nicht ein bloss problematischer Begriff. Man darf „Noumenon" und „Ding an sich" nicht verwechseln. Jenes ist in der Kritik, wie in der Dissertation, ein vom reinen Denken erzeugter, aber gleichwohl absolut-objektivgültiger, d. h. das Ding an sich treffender Verstandsbegriff. Es ist eine problematische Grösse, da wir durchaus keinen Anhaltspunkt dafür haben, ob es einen solchen Verstand giebt, der intuitiv sein, d. h. mit der Denkform zugleich die für die Gültigkeit erforderliche Anschauung aus sich hervorbringen müsste. Das Ding an sich dagegen ist zwar völlig unbekannt, undenkbar und unanschaubar, da es ja von Kategorien und Anschauungsformen, an die unser Erkennen gebunden ist, losgelöst sein soll. Allein es ist als das notwendige Korrelat der Erscheinung ständige, positive Voraussetzung. Ausdrücklich abgeleitet, nachgewiesen wird es freilich nirgends. Das hat aber seinen naheliegenden Grund darin, dass Kant am Ding an sich überhaupt kein direktes Interesse hat: sein Augenmerk ist ausschliesslich auf die Begründung der apriorischen Erkenntnis gerichtet; von Dingen an sich aber könnte es, auch wenn dieselben erkennbar wären, kein solches Wissen geben, da sie, ihrem Begriffe entsprechend, keine subjektiven, dem denkenden Geist angehörigen Elemente in sich schliessen würden. Aus demselben Grund wirft er nirgends auch nur die Frage auf, ob nicht vielleicht indirekt eine hypothetische, analogiemässige Erkenntnis der reinen Wirklichkeit erreichbar sei.

Dagegen hat das *empiristische Element der Kantischen Erkenntniskritik* zu einer weitgehenden *Gebietsbeschränkung des metaphysischen Wissens* den Anlass gegeben: *der metaphysischen Psychologie, Kosmologie und Theologie ist der Boden entzogen.* Die Ideen Seele, Welt, Gott sind keine Bestandteile des Erfahrungskomplexes und können darum von vorn herein auf die objektive Gültigkeit nicht Anspruch machen, die den Kategorieen zukam. In Wirklichkeit sucht, wie wir wissen, die der Vernunft natürliche Spekulation auf anderem Wege, durch

Schlüsse, die an die Begriffe gewisser durch das Ganze der Erfahrung gegebenen Daten anknüpfen, von hier aus aber rein syllogistisch „aus blossen Begriffen“ aufsteigen, zu synthetischen Sätzen a priori über jene Ideen zu gelangen; doch auch diesem Beginnen ist durch die Kritik das Fundament genommen. Eine andere Metaphysik, als die rationale, die a priori verfahrende kennt aber Kant nicht. So entrückt er die Lieblingsgegenstände der Metaphysik des Aufklärungszeitalters, die Spekulation über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit dem Bereich des theoretischen Erkennens. Allein es ist auf der anderen Seite Kants Ueberzeugung, dass „alles, was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, zweckmässig und mit dem richtigen Gebrauch derselben einstimmig sein müsse, wenn wir nur die eigentliche Richtung derselben ausfindig machen können“. In der That lässt sich eine „immanente“ Bedeutung der transscendenten Ideen für die Erkenntnis nachweisen: sie dienen zur Systematisierung der Erfahrung. Die Wissenschaft stünde hülflos vor der unendlichen Fülle der konkreten Gestalten und besonderen Kausalzusammenhänge der Natur, wenn sie nicht voraussetzen dürfte, dass dieselben sich unter Gattungen und allgemeinere Gesetze unterordnen lassen; sie muss an die Wirklichkeit die Forderung stellen, dass sie sich systematisieren lasse, dass sie an Gedanken angemessen, dass sie zweckmässig sei. Das ist das transscendentale Postulat der Begreiflichkeit der Natur. Die Vernunftideen nun sind regulative Prinzipien, die der Systematisierung die Richtung und den Abschluss geben, und die Idee Gottes als einer höchsten, schöpferischen Intelligenz bildet zugleich das eigentliche Fundament des Glaubens an die Zweckmässigkeit, an die Begreiflichkeit der Natur selbst. Allein der unwiderstehliche Hang, über die Erfahrung hinaus zu den Ideen des Unbedingten emporzusteigen, den eine „weislich uns versorgende Natur“ in unsere Vernunft gelegt hat, muss doch noch einen anderen, einen letzten und höchsten Zweck haben. Die „Endabsicht“, worauf die transscendentale Spekulation der reinen Vernunft zuletzt hinausläuft, „betrifft die drei Gegenstände“, „die drei Kardinalsätze“: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes. Nun hat die transscendentale Dialektik gezeigt, dass dieser metaphysische „Hang“ auf theoretischem Wege nicht befriedigt werden könne, zugleich aber auch, dass die transscendenten Ideen nicht dem theoretischen Erkennen widerstreiten. Damit ist die Bahn für die

praktische Vernunft freigemacht, die nun ihrerseits a priori zu Freiheit, Unsterblichkeit und Dasein Gottes führt. Das legt den Schluss nahe, dass der letzte Zweck, den die Natur oder die Vorsehung mit jenem transscendenten metaphysischen Trieb im Menschengeist verfolgt, auf praktisch-moralischem Gebiete liegt.

Es wäre verfehlt, wollte man daraus folgern, dass im Grunde eine praktisch-sittliche Tendenz zu der Einschränkung der theoretischen Spekulation geführt habe. Wir wissen, dass dieselbe der kritischen Reflexion über die Möglichkeit eines rationalen theoretischen Erkennens, dem Kants wissenschaftliches Interesse zugewandt war, entsprungen ist. Die Voraussetzung der zweckmässigen Organisation unseres Geistes, die Kants eigene Untersuchung vielfach als „heuristisches Prinzip" bestimmt, fordert, dass die Ergebnisse der theoretischen und der praktischen Philosophie sich in ein einheitliches System zusammenfügen. Dieser Zusammenfassung dient jene teleologische Deutung des transscendenten metaphysischen Hanges.

## III.

So zweifellos es ist, dass die Kantische Vernunftkritik die ganze moderne Erkenntnistheorie geweckt hat, so wenig lässt sich doch verkennen, dass die beiden in ihrer Grundtendenz und in ihren Zielen nicht zusammentreffen. Es war, wie wir wissen, ein kleiner Ausschnitt aus dem weiten Gebiet der menschlichen Erkenntnis, dem Kants erkenntnistheoretisches Interesse galt. Seine Untersuchung konzentriert sich auf die wirklichen oder vermeintlichen synthetischen Urteile a priori. Darum ignoriert er von vornherein die Erkenntnis, soweit sie auf die thatsächliche Wirklichkeit gerichtet ist. Das Wesen und die Geltung der besonderen Naturgesetze, welche spezielle Thatsachen und Zusammenhänge auf bestimmte Formeln bringen, ist nirgends erörtert. Die Wahrnehmungsurteile, die sich auf eine empirisch gegebene Realität beziehen, werden nur im Vorübergehen behandelt. Und die Empfindung, der unmittelbare Gegenstand der reinen Erfahrung, wird nirgends ausdrücklich erkenntnistheoretisch gewürdigt. Ebenso wenig zieht Kant die empirischen Vorstellungen und Urteile über die geistige Wirklichkeit in den Kreis seiner Untersuchung. Es ist darum selbstverständlich, dass er auch den metaphysischen Versuchen, welche vom Thatsächlichen ausgehend

in stetiger Fühlung mit der Erfahrung eine Lösung der transscendenten metaphysischen Probleme anstreben, keine Aufmerksamkeit widmet. Was ihn an der äusseren Wirklichkeit interessiert, sind die apriorischen Prinzipien der Naturwissenschaft bezw. der Natur selbst und die apriorischen Bemühungen, ein abgeschlossenes Weltbild zu erhalten. Und im Gebiet der geistigen Realität, in welchem Grundsätze, die den naturwissenschaftlichen Prinzipien an die Seite zu stellen wären, nicht zu erweisen sind, beschränkt sich gar die Untersuchung auf die transscendenten Spekulationen über die Seele, auf die rationale Psychologie. Da die Prüfung zur Verwerfung der Gültigkeit der a priori transscendenten Schlüsse führt, so sind schliesslich die apriorischen Naturprinzipien die einzigen objektiv gültigen Erkenntnisse, mit denen die Kantische Vernunftkritik sich beschäftigt. Die moderne Erkenntnistheorie reicht viel weiter: ihr Untersuchungsobjekt ist die gesamte menschliche Erkenntnis, die apriorische und die empirische, die Erkenntnis der äusseren Welt und der geistig-geschichtlichen Wirklichkeit.

Aber auch der Gesichtspunkt, dem die erkenntnistheoretische Untersuchung unterstellt ist, ist bei Kant ein anderer als in der heutigen Philosophie. Kant untersucht die Gültigkeit und die Grenze der apriorischen Erkenntnis; er fragt, ob, bezw. in welchem Sinn der letzteren objektive Gültigkeit zukomme. Er findet, dass die objektive Gültigkeit des apriorischen Wissens sich wirklich in einem Sinne halten lasse, dass dieselbe sich jedoch lediglich auf Erscheinungen beziehe, dass das rationale Erkennen überhaupt seinem Wesen nach nur Erscheinungen treffen könne. Mit dieser, wenn auch beschränkten, Sicherung des apriorischen Wissens ist Kants erkenntnistheoretisches Interesse erschöpft, und die Frage nach der Erkennbarkeit einer transsubjektiven Realität berührt ihn überhaupt nicht. Auch die heutige Erkenntnistheorie prüft den Geltungswert unserer Erkenntnis. Aber die rationalistische Tendenz der Kantischen Kritik ist ihr fremd: an der Rettung eines apriorischen Wissens in irgend welchem Sinn, mit irgend welcher, wenn auch stark reduzierter Gültigkeit, liegt ihr nichts. Und im Zusammenhang damit, dass ihr Objekt die gesamte, nicht bloss die apriorische Erkenntnis ist, erhält das Hauptproblem selbst einen anderen, den spezifisch erkenntnistheoretischen Sinn. Zwar kommt auch die heutige Erkenntnislehre zu der kritischen Einsicht, dass unser Erkennen zunächst und unmittelbar nur Erscheinungen erreicht. Aber sie beruhigt sich dabei nicht. Ihre eigentliche

und höchste Aufgabe ist und bleibt doch: subjektive und objektive Faktoren in unseren Vorstellungen zu sondern, um auf diese Weise, wenn auch vielleicht nur hypothetisch, feststellen zu können, welcher Art die reine Wirklichkeit sein muss, die uns in den physischen und psychischen Erscheinungen durch das Medium unserer Vorstellungsthätigkeit zum Bewusstsein kommt. Das besagt zuletzt die erkenntnistheoretische Grundfrage nach der Tragweite unserer Erkenntnis.

Allein so wenig die Fragestellung der heutigen Erkenntnistheorie mit der Kantischen identisch ist, so gross ist doch der dauernde Wert der Kantischen Erkenntniskritik.

Nicht zum mindesten in prinzipieller Hinsicht. Kants Kritik der apriorischen Erkenntnis selbst hat mehr als bloss historische Bedeutung. Sie trifft nicht bloss den längst verschollenen realistischen Rationalismus, der in naivem Glauben an die Selbstgenügsamkeit des Denkens ein der Wirklichkeit adäquates Begriffssystem syllogistisch zu deduzieren unternommen hatte. Im menschlichen Geist wird sich die Neigung nie ausrotten lassen, in rascher, müheloser Erhebung über das in der Erfahrung Gegebene einen letzten, unbedingten Abschluss für das fragmentarische Erkennen zu gewinnen. Diesem Drängen zum Unbedingten tritt schon die methodische Forderung der Kantischen Kritik entgegen: vor allem Spekulieren das spekulative Vermögen selbst zu untersuchen. Und schon der blosse Hinweis auf das kritische Problem, ob bezw. wie überhaupt reines Erkennen möglich sei, wirkt ernüchternd auf die metaphysischen Stürmer und Dränger. Kants Lösung aber hat den Versuchen, die Wirklichkeit aus dem subjektiven Geist, sei es mittelst genialer Intuition, sei es auf dem Wege teleologischer Deduktion, sei es in dialektischem Prozess, zu entwickeln, endgültig die wissenschaftliche Berechtigung entzogen. Es gehört zu den gesichertsten Resultaten der „Kritik“, dass die aus dem reinen Denken stammende Erkenntnis nur diejenigen Elemente der Dinge erreichen könne, welche wir selbst in die Wirklichkeit gelegt haben, dass jedoch diese subjektiven Zuthaten nur formale Interpolationen, nur Formen für die Ordnung und Verknüpfung des mannigfaltigen Stoffs sein können, den die Erfahrung dem erkennenden Subjekt bieten muss. Der Kantische Empirismus wird nie überwunden werden. Kann der Geist überhaupt Erkenntnis des Wirklichen aus sich selber schöpfen, so kann diese doch nur die Bedingungen treffen, denen die Vorstellung der gegebenen

Gegenstände unterstellt, und die subjektiven Formen, an welche die Auffassung der Objekte gebunden ist. Der Inhalt muss uns durchweg aus der Erfahrung zufliessen. Aber auch die Gültigkeit jener subjektiven Elemente beruht darauf, dass ohne sie die Erfahrung nicht vollendet werden kann. Nur wenn sich zeigen lässt, dass die reine Erfahrung allein zu den wirklichen Gegenständen bezw. Vorgängen nicht zu führen vermag, dass subjektive Interpolationen unentbehrlich sind, ist die Gültigkeit der letzteren gesichert. Und die aprioriscbe Erkenntnis selbst wird sich nur in Postulaten aussprechen dürfen, welche der erkennende Geist zunächst an die reine Erfahrung richtet, deren Berechtigung aber sich darauf gründen muss, dass ohne die postulierten Prinzipien die Erfahrung im weiterem Sinn, die Erfassung der vollen Wirklichkeit nicht möglich ist. Doch selbst die metaphysischen Hypothesen, die ihrem Wesen nach über die Erfahrung hinausgehen, um sie abzuschliessen, dürfen die Fühlung mit ihr nicht verlieren. Auch sie müssen, wenn sie überhaupt auf positiven Wert Anspruch machen, in der Erfahrung Anknüpfungspunkte suchen.

Für die erkenntnistheoretische Forschung fast noch bedeutsamer als der Empirismus Kants ist die in notwendigem Zusammenhang mit demselben stehende zweite Voraussetzung des kritischen Rationalismus: jene Einsicht, dass die uns zugängliche Wirklichkeit nur Erscheinung, nur Vorstellung ist. Mag Kant auch auf Umwegen zu dieser Ueberzeugung gekommen sein, mag dieselbe auch nur die Prämisse, das einzige „Mittel" zur Rettung der rationalen Erkenntnis, nicht das Ergebnis einer direkten erkenntnistheoretischen Untersuchung, noch weniger der eigentliche Grundgedanke der Kritik sein — in ihr liegt der unmittelbare Anstoss zur Erkenntnistheorie selbst, und auf sie gründet sich zuvörderst die aktuelle Bedeutung der Kantischen Erkenntniskritik. Wir wissen: Kant hat das spezifische Problem der Erkenntnistheorie nirgends direkt gestellt, geschweige denn zu lösen unternommen. Aber seine idealistische Grundthese hat die Philosophie der Gegenwart wieder daran erinnert, dass die wirklichen Dinge uns nur in den Formen und unter den Bedingungen unseres Vorstellens gegeben sind. Darin liegt die Aufforderung zur eigentlichen erkenntnistheoretischen Untersuchung, zu der Scheidung der subjektiven und objektiven Elemente in unseren Vorstellungen und zur Ermittlung der reinen, von unserem Denken unabhängigen Wirklichkeit.

So wenig Kant jedoch zu positiven Bestimmungen über das

Korrelat der Erscheinung, über das Ding an sich, zu gelangen suchte, so sicher erkennt er die ungeheure Tragweite der idealistischen Entdeckung. Die Objekte und Vorgänge in der Aussenwelt, das Geschehen im eigenen Geiste — alles ist zunächst Erscheinung. Natur- und Geisteswissenschaften sind Wissenschaften von Erscheinungen, nicht von Dingen an sich. Damit erledigen sich uralte metaphysische Probleme. Wie Materie auf den Geist wirken könne, ist kein absolutes Rätsel mehr, wenn Materie und Geist gleichermassen nur Erscheinungen sind. Auch die moderne Fassung desselben Problems, die Frage, wie aus Atombewegungen Empfindungen hervorgehen können, hört auf, ein „Welträtsel" zu sein. Mag die Naturwissenschaft die Vorgänge und Veränderungen in der Aussenwelt und in unserem eigenen Körper zuletzt auf mechanische Bewegungen der Atome und die Qualitäten der Atome auf Bewegungskräfte reduzieren — sie wird selbst dann nicht über die Sphäre der Erscheinungen hinauskommen. Bewegung ist ein Begriff, der aus räumlich und zeitlich geordneten Tast- und Gesichtsempfindungen abstrahiert ist, und der Atombegriff ist eine durch das Bedürfnis der Wissenschaft geforderte Fassung des Gedankens der Substantialität. Aber die Empfindungen sind Funktionen des vorstellenden Subjekts, und Raum, Zeit und Substanz erweisen sich als Vorstellungselemente, die in der geistigen Organisation wurzeln. Mögen nun auch die Bewegungen, auf welche die Psychologie die Empfindungen zurückführt, nicht direkt wahrgenommen, sondern erschlossen sein, so ändert das ihren erkenntnistheoretischen Charakter nicht. Damit ist die weitergreifende Frage nahegelegt, ob es denn berechtigt sei, auch diejenigen Empfindungen, die zu keiner Bewegungsvorstellung führen, auf Bewegung, oder vielmehr auf diejenigen absoluten Vorgänge, die uns in den Vorstellungen der Bewegungen zum Bewusstsein kommen, zu reduzieren. Wir lassen diese Frage dahingestellt. So viel ist gewiss: wenn wir von Gehirnatomen und ihren Bewegungen sprechen, so befinden wir uns noch im Reiche der Erscheinungen. Nun ist es durchaus nicht unmöglich, dass das Reale, welches diesen Erscheinungen zu Grunde liegt, mit dem Wirklichen, das in den Bewusstseinsvorgängen zur Erscheinung kommt, identisch ist. Damit ist jene physiologische Fragestellung überwunden. Der Materialismus freilich ist durch den kritischen Idealismus nicht befürwortet, vielmehr endgültig widerlegt — widerlegt schon durch die einfache Reflexion, dass die Materie nicht eine ursprünglich gegebene schlechthinige Realität, der

gegenüber die geistigen Funktionen etwas Abgeleitetes wären, dass sie vielmehr selbst Vorstellung ist, also psychische Funktionen ihrerseits voraussetzt. Die Physiologie (bezw. Psychophysik) hat psychische und physische Vorgänge als etwas Gegebenes hinzunehmen und die thatsächlichen Beziehungen zwischen beiden aufzudecken, wobei ihr nicht verwehrt ist, zur Erklärung der Thatsachen eine umfassende Hypothese heranzuziehen. Das metaphysische Verhältnis beider Arten von Erscheinungen bleibt ihr immer unerreichbar, da sie über Erscheinungen nicht hinauskommt. Daraus geht zugleich hervor, dass die erkenntnistheoretische Untersuchung sich nicht auf die physiologische Forschung gründen kann.

Wenn durch den kritischen Idealismus Natur- und Geisteswissenschaften auf das Erscheinungsgebiet eingeschränkt werden, so ist damit doch nicht die Realität ihrer Objekte, nicht die Wahrheit ihrer Ergebnisse geleugnet. In den physischen und den psychischen Erscheinungen tritt uns die Wirklichkeit entgegen — nur in die Formen unseres Vorstellens eingekleidet. In beiden Gebieten soll die Forschung den Thatsachen und Zusammenhängen nachspüren, und sie darf hoffen, in ihren Formeln und Gesetzen das Wesen des Wirklichen zum Ausdruck zu bringen — übersetzt freilich in die Sprache unseres Erkennens. Die tiefergehende Untersuchung zeigt, dass sich in der kritischen Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich die Voraussetzung einer gesetzmässigen Beziehung zwischen beiden verbirgt: auf diese Voraussetzung, die allerdings Kant selbst nicht herausgestellt hat, gründet sich zuletzt die Gültigkeit, auf welche die Resultate der besonderen Wissenschaften Anspruch machen. Es ist ein neuer Begriff der Realität, der damit geschaffen wird. Neben die absolute oder, wie Kant sich ausdrückt, die transscendentale Wirklichkeit tritt die Erscheinungsrealität. Dem Begriff der Erscheinungsrealität geht aber zur Seite ein neuer Begriff der objektiven Gültigkeit und der Wahrheit. Real ist eine Erscheinung, sofern sie ein Glied des Erfahrungskomplexes ist; objektiv gültig die Vorstellung, die ein Element des Erfahrungszusammenhangs repräsentiert; objektiv gültig und wahr das Urteil über Seiendes, dem die Merkmale der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit zukommen. Man sieht: es ist der immanente Wahrheitsbegriff, der hier in die Wissenschaft eingeführt wird — ein Fortschritt von grundlegender Bedeutung für die moderne Logik. Wenn die Logik ihre Aufgabe, die Normen und Bedingungen des wahren

Denkens zu fixieren, befriedigend lösen will, so kann sie ihre Untersuchung nicht von den unsicheren und doch nur hypothetischen Ergebnissen der Metaphysik und desjenigen Teils der Erkenntnistheorie, der das Wesen der absoluten Wirklichkeit bestimmen will, abhängig machen. Sie wird darauf verzichten, ihre Gesetze an dem Realen an sich zu messen und den Geltungswert derselben auf ihre metaphysische Bedeutung zu gründen, um so mehr als der Erkenntnistheoretiker und Metaphysiker selbst einer Norm bedarf, nach der er seine Resultate beurteilen, und die ihn vor dem Abschweifen auf phantastische Irrwege bewahren kann. Diese Norm aber ist nichts anderes als der immanente Wahrheitsbegriff, dessen Kriterien die Eigenschaften der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit sind. Und der Logik kommt es zu, die normativen Gesetze dieser Wahrheit festzustellen und zugleich die Methode zu bestimmen, durch welche sich auf den verschiedensten Gebieten Sätze erreichen lassen, mit denen das Bewusstsein der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit verknüpft ist. Die Logik liegt also gewissermassen auf derselben Linie wie die besonderen Wissenschaften der Natur und des Geistes. Wie die letzteren den immanenten Wahrheitsbegriff als Leitfaden auf ihrem Forschungsgang gebrauchen, so sucht jene sein Wesen und seine Voraussetzungen zu fixieren. In der That gehört es zu den wichtigsten Obliegenheiten der Logik, den besonderen Wissenschaften den methodischen Weg vorzuzeichnen, auf dem sie zur immanenten Wahrheit gelangen können. So hat Kants kritischer Idealismus thatsächlich der Logik die Richtung gewiesen, in der sie allein ihr Ziel erreichen kann.

Nicht als ob Kant selbst ihre Aufgabe in diesem Sinne bestimmt hätte! Er ist bekanntlich der Schöpfer der streng formalen Logik, die sich auf das Gebiet des auf sich selbst bezogenen, des analytischen Denkens beschränkt. Aber seine „transscendentale Logik", oder vielmehr der erste Teil derselben, die „transscendentale Analytik", und seine „transscendentale Aesthetik" haben nicht bloss den spezifischen Wahrheitsbegriff der Logik geschaffen, sondern die Lösung des prinzipiellen Teils ihrer Aufgabe eingeleitet. Indem Kant die apriorischen Elemente unserer Vorstellungen und Urteile aufsucht, um von ihnen aus zu synthetischen Urteilen a priori zu kommen, analysiert er überhaupt unsere Vorstellungen von realen Erscheinungen und ihrem Zusammenhang und zugleich unsere Urteile über Seiendes. Und dabei sucht er die Bedingungen zu ermitteln, unter denen wir ein vorgestelltes Ding real, eine Vor-

stellung objektiv gültig nennen, die Bedingungen ferner, unter denen ein Urteil gültig, wahr ist. Er findet, dass Raum und Zeit, die Kategorien und die Empfindung die Elemente sind, die in einer objektivgültigen Vorstellung zusammentreffen. Und im Gebiet der Urteile unterscheidet er von den Sätzen, die nur ein Verhältnis zweier Begriffe betreffen, deren Wahrheit also lediglich auf der Uebereinstimmung dieser Begriffe beruht, die Aussagen über Wirkliches, und unter den letzteren wieder von den bloss subjektivgültigen „Wahrnehmungsurteilen", die nur zwei innere aber durch Objekte gewirkte Zustände des urteilenden Subjekts auf einander beziehen, die „Erfahrungsurteile", die eigentlichen Urteile über Seiendes mit objektiver Gültigkeit. Auf die letzteren konzentriert sich natürlich die Aufmerksamkeit der Kritik. Die Elemente aber, auf denen die Wahrheit und objektive Gültigkeit der synthetischen Urteile beruht, decken sich, wie sich nicht anders erwarten lässt, mit denjenigen, welche die Wirklichkeit einer Erscheinung ausmachen: die konstitutiven Bedingungen der Erscheinungsrealität eines Erfahrungsdings und der Wahrheit eines Erfahrungsurteils sind dieselben. Die eigentliche Absicht der „Kritik" bringt es nun freilich mit sich, dass Kant nicht für alle Elemente der Erscheinungsrealität, nicht für alle Bedingungen der Wahrheit der Erfahrungsurteile dasselbe Interesse hat. Hier tritt die durch die ursprüngliche Tendenz der Kantischen Erkenntniskritik bedingte Begrenzung ihres Untersuchungsgebiets zu Tage, auf die bereits hingewiesen wurde. Es ist dem Philosophen nur um die bleibenden, für das Vorstellen selbst unumgänglich notwendigen, in unserer geistigen Organisation begründeten Faktoren der Vorstellungen und Urteile zu thun. Darum beschränkt sich die Deduktion darauf, Raum und Zeit und die Kategorien als Bedingungen der Erscheinungsrealität und der Wahrheit der Erfahrungsurteile ausdrücklich zu erweisen: sie zeigt, dass Raum und Zeit Elemente sind, ohne welche objektivgültige Vorstellungen von Gegenständen bezw. realen Vorgängen, Urteile über Wirkliches mit den Merkmalen der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit überhaupt nicht vollzogen werden können, und ferner dass wir in den Kategorien die Formen, in denen allein der Geist die Erfahrungsinhalte mit dem Bewusstsein der Notwendigkeit zu denken vermag, die Bedingungen, unter denen allein das spontane Denken selbst, die Quelle aller Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, in Aktion treten kann, zu sehen haben, und dass ihnen darum in strengem Sinn Denknotwendigkeit zukommen muss; sie unterlässt es aber, die

Empfindung in ähnlicher Weise zu rechtfertigen, zu untersuchen, worauf sich denn das Bewusstsein der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, das sich mit den synthetischen Urteilen ihrem besondern, zufälligen Stoff nach verbindet, worauf sich der Glaube an die Realität der Erfahrungsdinge ihrem konkreten Inhalt nach stütze; wie ja auch nirgends die Gültigkeit des thatsächlichen Inhalts der Urteile über die geistige Wirklichkeit abgeleitet wird. Dem entspricht, dass derjenige unter den synthetischen Grundsätzen a priori, der sich auf die Empfindung bezieht, nur allgemein das Gegebensein von Empfindung fordert, das eine unumgängliche Voraussetzung, eine konstante Bedingung der Wahrnehmung ist. Allein die aus den bleibenden Elementen unserer Vorstellungen und Seinsurteile deduzierten synthetischen Urteile a priori bilden doch thatsächlich einen wertvollen Beitrag zur Beantwortung der logischen Frage nach den Normen und Voraussetzungen der Wahrheit, nach den allgemeinen Grundsätzen, Axiomen und Postulaten unseres Erkennens. Insofern hat die Kantische Erkenntniskritik, obwohl ihr Ziel ein anderes ist, auch die positive Arbeit der modernen Logik wenigstens nach einer Seite hin vorbereitet.

Mit der Aufsuchung der apriorischen Bestandteile unserer Erkenntnis hat Kant aber zugleich einen wesentlichen Teil der erkenntnistheoretischen Untersuchung selbst in Angriff genommen. Mag die Erkenntnistheorie auch zuletzt auf Sonderung der subjektiven und objektiven Elemente in unseren Vorstellungen, auf Ermittlung der reinen Wirklichkeit ausgehen: ihr erster Schritt muss die Scheidung der apriorischen und empirischen Faktoren sein. Diese Scheidung hat nicht allein für die Logik Interesse. Auch hat sie nicht bloss den kritischen Wert, dass sie eine richtige Würdigung der positivistischen und der empiristischen Theorie ermöglicht. Die Trennung der notwendigen, in unserer bleibenden Organisation begründeten Vorstellungsfunktionen und des schlechtweg empirisch Gegebenen bietet die einzigen Anhaltspunkte für die Folgerungen, die über den Bewusstseinsinhalt hinaus ins Reich der reinen Wirklichkeit eindringen wollen; sie gewährt allein einen Einblick in diejenigen Denkakte, durch welche ein dem Bewusstsein Gegebenes auf reale Objekte bezogen wird. Das ist aber der Ort, von dem die Erkenntnistheorie ausgehen muss, wenn sie das Transsubjektive erreichen will.

Allein noch nach einer anderen Seite ist Kants Erkenntniskritik

für die Erkenntnistheorie richtunggebend. Die Methode, mittelst welcher er die aprioriscben Elemente unserer Vorstellungen aufsucht, ist für die erkenntnistheoretische Untersuchung vorbildlich. Es bleibt dabei, dass dieselben nicht auf psychologischem Weg gefunden werden können. Der psychologisch-genetischen Forschung sind auch die konstitutiven, unentbehrlichen Erkenntnisfaktoren schlechtweg gegebene Grössen, deren Notwendigkeit sie mit ihren Mitteln nicht feststellen kann und deren Apriorität ihr um so mehr verborgen bleiben wird, als sie sich nur im Zusammenhang mit der Erfahrung entwickeln. Kein anderes Verfahren wird zum Ziel führen als das analytisch-kritische Kants: auf dem Weg der kritischen Selbstbesinnung sind die Elemente aufzusuchen, an welche sich das Bewusstsein der Nichtwegdenkbarkeit, der strengen Allgemeinheit knüpft. Diese Notwendigkeit beweist aber zugleich die Apriorität: Notwendigkeit im vollen Sinn kann nie aus der Erfahrung entspringen; sie kann nur denjenigen Bestandteilen unserer Erkenntnis zukommen, die in einer ursprünglichen Anlage des Geistes ihren Grund haben. Derselben analytisch-kritischen Methode muss sich aber die Erkenntnistheorie im weiteren Fortgang ihrer Untersuchung, bei der Scheidung der subjektiven und objektiven Vorstellungselemente, bedienen. Auch hier würde das psychologische Verfahren völlig versagen. Der Psychologie sind die objektiven Elemente nicht zugänglich. Die Dinge sind ihr stets nur als Vorstellungen, also in psychischen Funktionen gegeben, und sie hat schlechterdings keine Möglichkeit, über die Sphäre der Vorstellungen hinauszukommen. Nur die kritische Reflexion über den Bewusstseinsinhalt vermag das Denken auf die Punkte hinzuführen, wo es sich durch eine innere Notwendigkeit gezwungen sieht, wenn nicht der Bewusstseinsinhalt selbst völlig unerklärlich und rätselvoll bleiben soll, über das Bewusstsein hinauszugehen und eine bestimmtgeartete Wirklichkeit anzunehmen, die vom Geiste unabhängig ist, aber zu demselben in Wechselbeziehung steht.

Aus alledem geht hervor, dass zwischen der Kantischen Erkenntniskritik und der Erkenntnistheorie der Gegenwart, wie sie ist bezw. sein soll, trotz der Verschiedenheit ihrer letzten Ziele ein prinzipieller, innerer Zusammenhang besteht, der allein schon die aktuelle Bedeutung der ersteren erkennen lässt. Aber auch im einzelnen hat Kants Versuch, die a priori objektiv gültigen Vorstellungselemente und Grundsätze festzustellen, nicht wenige Resultate ergeben, welche die heutige Forschung

unbedenklich aufnehmen kann. Raum und Zeit sind in der That Vorstellungsformen, die ihrem Keime nach in der psychischen Organisation begründet sind, Anschauungsformen, die sich zugleich von den Formen des verbindenden Denkens spezifisch abheben. Unser Geist ist an ursprüngliche, ihm eingeborene Gesetze gebunden, denen zufolge er das Wirkliche nicht anders als in Raum und Zeit anzuschauen vermag. Selbst die Frage, ob gerade der dreidimensionale ebene Raum, der durch die Euklidischen Axiome charakterisiert wird, apriorisch sei, wird wohl zu Kants Gunsten entschieden werden müssen: mag man andere Raumarten „herausrechnen" — man kann dieselben doch nur mit Hilfe des Euklidischen Raumes vorstellig, anschaulich machen. Auch die Kategorienlehre Kants lässt sich in ihrem Grundgedanken festhalten. Man kann gegen die Zurückführung der Verstandesbegriffe auf die Urteilsfunktion, insbesondere gegen die Ableitung der Kategorien aus der Urteilstafel der Schullogik Bedenken haben, man kann versuchen, die Zahl der Kategorien zu reduzieren, man kann auch gegen die transscendentale Deduktion (besonders der 1. Auflage der Kritik) im einzelnen manche Einwände erheben. Im Prinzip ist der Beweis, der für die objektive Gültigkeit der Kategorien geführt wird, gelungen, und die wichtigsten unter denselben, diejenigen, durch welche das Mannigfaltige der reinen Erfahrung in sachlicher Synthese verbunden wird, die Begriffe des Seins, der Substanz und der Kausalität, — um von den übrigen zu schweigen — sind in der That a priori. Oder vielmehr: nicht die Begriffe sind a priori, sondern die synthetischen Funktionen, aus denen dieselben abstrahiert sind. Mag auch der Anlass zur Anwendung dieser Funktionen stets empirisch gegeben sein müssen: aber wenn ich ein Sein ausspreche, so ist das ein Akt schlechthiniger Anerkennung und Position eines Gegebenen, der nur durch das spontane Denken vollzogen werden kann, ohne den jedoch die Vorstellung eines realen Gegenstandes unmöglich würde. Aehnlich, wenn ich das gegebene Mannigfaltige auf eine Substanz beziehe oder kausal verknüpfe. Es ist zwar wahr: die substantielle Synthese verwickelt das Denken in anscheinend unlösbare Schwierigkeiten — es genügt an den Streit über die Materie, an den Gegensatz zwischen Continuitätshypothese und Atomtheorie, und dann wieder an die verschiedenen Fassungen der letzteren, an den Kampf der Corpuskulartheorie und der dynamischen Atomtheorie zu erinnern. Und auch die kausale Synthese stellt im Grunde an das Denken eine „unvollziehbare Forderung".

Allein wenn ich eine Mannigfaltigkeit von Empfindungen zu einer Einheit zusammenfasse und auf eine einheitliche Substanz beziehe, so folge ich nur einem in meinem Denken liegenden unwiderstehlichen Zwang, und ich habe zugleich wieder das Bewusstsein, dass ohne diese Synthese die Vorstellung eines Wirklichen nicht vollzogen werden könnte. Und wenn ich gewisse Vorgänge in kausale Verbindung bringe, so sind auch das notwendige Akte meines Denkens, ohne welche meine Vorstellungen von dem wirklichen Sein und Geschehen den Charakter zusammenhangsloser Fragmente hätten. In der objektiven Notwendigkeit, welche den substantiellen Synthesen und den Kausalgesetzen eigen ist, einer Notwendigkeit, die nicht aus der Wahrnehmung räumlicher oder zeitlicher Beziehungen fliessen kann, findet die Apriorität der Begriffe der Substanz und der Kausalität und zugleich die konstitutive Bedeutung derselben für die Erscheinungswirklichkeit ihren treffendsten Ausdruck. Weniger glücklich ist Kant nun freilich in dem Teil seiner Untersuchung, der ihm am meisten am Herzen liegt, in der systematischen Vorstellung aller synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes. Man kann die „Axiome der Anschauung“ und die „Antizipationen der Wahrnehmung“ anerkennen, sofern dieselben in der That Bedingungen sind, unter denen äussere Gegenstände allein vorgestellt werden können — mag man auch an den Kantischen Beweisen wieder manches auszusetzen finden. Man kann ebenso die „Postulate des empirischen Denkens überhaupt“ als synthetische Urteile a priori gelten lassen. Anders aber wird man die Sätze beurteilen müssen, auf die Kant wohl am meisten Gewicht gelegt hat: die Analogien der Erfahrung. Der Beweis, den er für dieselben giebt, ist verfehlt: die Behauptung, dass sie die Voraussetzungen seien, unter denen allein ein objektiver Zeitverlauf und objektive Zeitverhältnisse vorgestellt werden können, ist nicht zu halten. Ueberdies stimmt das Kausalprinzip in dem Sinn, in dem es von Kant überall verwendet wird, mit dem Gesetz der Beharrlichkeit der Substanz nicht zusammen. Das notwendige Korrelat des letzteren ist das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, durch welches das Naturgeschehen in einen festgeschlossenen Zusammenhang gebracht wird, derart, dass das Hereinwirken von Kräften, die nicht einem bestimmten Quantum mechanischer Kraft äquivalent sind, schlechterdings ausgeschlossen wird. Kant aber ist weit entfernt dieses Prinzip irgendwie zu antizipieren. Er lässt nicht bloss den mechanischen Kausalzusammenhang durch die Wirkungen der sittlichen Noumena durch-

brochen werden — um ein Durchbrechen handelt es sich hier doch —, er ist nicht bloss der Meinung, dass die Organismen von der mechanischen Forschung nie restlos werden erklärt werden können: er nimmt vielmehr unbefangen in seinen mechanischen Kausalzusammenhang psychische Reihen auf, sofern nur in denselben stets transeunte Ursachen das Geschehen bedingen, und er spricht unbedenklich von einer Wechselwirkung psychischer und physischer Erscheinungen. Allein weder in der Fassung der modernen Naturwissenschaft noch in der Kantischen ist das Kausalprinzip a priori. Ebenso wenig das Gesetz von der Beharrlichkeit der Materie. Beide Sätze sind nicht einmal Hypothesen, die jemals erschöpfend verifiziert werden können. Es sind methodische Direktiven der Forschung, deren Geltungswert nicht überschätzt werden darf, so gross auch ihre Bedeutung für die Naturwissenschaft sein mag. Ihr Wert hängt von den Erfolgen ab, welche die Wissenschaft mit ihrer Hilfe erringt. Damit führen sie uns freilich auf einen anderen Boden: sie treten beide den heuristischen Prinzipien Kants zur Seite, die im Dienst des Postulats der Begreiflichkeit der Natur stehen. Insofern ist auch eine gewisse Deduktion ihrer Gültigkeit möglich. Wie Kant richtig bemerkt hat, ist es in der That eine Forderung, die das Denken an die Wirklichkeit mit ihrem unendlich reichen konkreten Inhalt richtet und richten muss, wenn anders Wissenschaft möglich sein soll: dass ihre Thatsachen und Vorgänge sich unter möglichst allgemeine Begriffe und Gesetze bringen lassen. Darauf aber gründen zuletzt alle Hypothesen und methodischen Prinzipien ihr Recht.

Ueber dem Unhaltbaren an den Einzelergebnissen der Kantischen Erkenntniskritik dürfen die bleibenden Elemente derselben nicht vergessen werden. Allein auch an die letzteren knüpft sich ein Gedanke, den die genauere Untersuchung ablehnen muss. Wir kommen zum prinzipiellen Fehler der Kritik, einem Fehler, der mit der Grundtendenz derselben zusammenhängt, ohne doch durch dieselbe gefordert zu sein. Bewiesen ist die Apriorität der Anschauungs- und Denkformen. Aber aus der Apriorität wird nun sofort die ausschliessliche Subjektivität. Daraus, dass Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit nur aus der psychischen Organisation des Subjekts stammen kann und darf, wird geschlossen, dass die Elemente, denen jene Merkmale zukommen, ihrem ganzen Umfang nach nur subjektive Bedeutung haben, dass sie dem transsubjektiven Gegenstand überhaupt nicht angehören können. Raum

und Zeit sind a priori, darum können sie keine Geltung für das Ding an sich haben. Diese Annahme wird bestätigt durch die „mathematischen Antinomien", kosmologische Widersprüche, auf welche die Begriffe Raum und Zeit führen, und die unvermeidlich sind, solange diesen Grössen absolute Realität zugeschrieben wird, die sich aber lösen, sobald man Raum und Zeit als subjektive Vorstellungsweisen ansieht. Die Frage, ob nicht doch den räumlichen und zeitlichen Verhältnissen der Erscheinungen gewisse transsubjektive Korrelate entsprechen, wird von Kant stillschweigend verneint. Aehnlich wird den aprioriſchen Kategorien sofort jede transsubjektive Bedeutung genommen. Kant setzt sich in instruktiver Weise mit der Theorie auseinander, welche die Kategorien aus einer subjektiven, dem Geiste eingepflanzten Anlage ableitet, zugleich aber annimmt, dass dieselben zufolge einer ursprünglichen Einrichtung des Schöpfers, mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, übereinstimmen, einer Theorie also, welche Apriorität und absolut objektive Bedeutung der Verstandesbegriffe mittelst einer Art von „Präformationssystem der reinen Vernunft" zu verbinden sucht. Diese Theorie muss — das ist Kants Einwand — entweder die objektive Gültigkeit oder die Notwendigkeit der Kategorien preisgeben. Objektivgültige Erkenntniselemente, wie sie hier gefordert werden, d. i. Prädikate der Dinge an sich liessen sich doch nur auf dem Wege der Erfahrung gewinnen: dann geht jedoch die Notwendigkeit verloren. Wird die letztere festgehalten, gründet sich die Kenntnis der Kategorien auf die subjektive Anlage, so lässt sich nur eine psychologische Notwendigkeit erreichen, mit der keineswegs das Bewusstsein objektiver Gültigkeit verknüpft ist: Apriorität und objektive Gültigkeit können nur dann vereinigt sein, wenn das aprioriſche Element selbst als solches ein Bestandteil des Objekts ist. Man sieht: Kants Polemik richtet sich nur gegen den Versuch, notwendige, also aprioriſche und zugleich objektivgültige Erkenntnisse von Dingen an sich zu gewinnen. Wieder stellt er sich prinzipiell auf den Standpunkt, dass aprioriſches, notwendiges Wissen von den Dingen nur dann möglich ist, wenn dieselben Erscheinungen, nicht Dinge an sich sind. Allein es ist bemerkenswert, dass er die andere, noch offenstehende Möglichkeit überhaupt nicht beachtet: dass den Kategorien wenigstens thatsächliche Geltung für die Dinge an sich zukomme. Offenbar will der Philosoph den aprioriſchen Ursprung der Kategorien, der ihm unentbehrliche Voraussetzung für die Notwendigkeit des Wissens über dieselben

ist, dadurch sicher stellen, dass er sie den Dingen an sich überhaupt abspricht. Zugleich scheint die objektive Gültigkeit der apriorischen Elemente nur dann jedem Bedenken entrückt zu sein, wenn überhaupt jede Möglichkeit abgeschnitten ist, sie an etwaigen absoluten Realitäten zu messen. Es ist jedoch klar, dass notwendige Geltung — der Anschauungs- und der Denkformen — für die Erscheinungen und thatsächliche Geltung für die absolute Wirklichkeit sich nicht ausschliessen, und es wäre höchst seltsam, wenn die objektive Gültigkeit der apriorischen Elemente dann besser gewahrt wäre, wenn auch deren Inhalte für die Dinge an sich schlechterdings keine Bedeutung hätten. Die Bezeichnung „objektive Gültigkeit" lässt sich für die Erscheinungsrealität auch dann festhalten, wenn man der letzteren eine absolute Realität gegenüberstellt. So viel ist sicher: dass die Behauptung der blossen Subjektivität der Anschauungsformen und der Kategorien bei Kant aus der Absicht, notwendiges Wissen über dieselben zu gewinnen, entspringt. Aber ebenso sicher ist, dass dieser Zusammenhang kein notwendiger ist, dass apriorischer Ursprung des Wissens über gewisse Elemente und ausschliesslich subjektive Bedeutung desselben nicht zusammenfallen. Nichts hindert anzunehmen, dass die reine Wirklichkeit an die apriorischen Organe gewisse Reize heranbringe, durch welche die apriorischen Funktionen in Bewegung gesetzt und zu ihren einzelnen Akten angeregt würden. Dann liegt es aber zugleich nahe, zu vermuten, dass die Reize den Organen homogen seien. Die notwendige und strengallgemeine Erkenntnis der apriorischen Elemente selbst würde sich dabei nach wie vor auf die in der psychischen Organisation liegenden Formen stützen, und auch die objektive Gültigkeit derselben für die Erscheinungen würde dadurch nicht im mindesten berührt. Aber diesen allgemeinen Erwägungen lässt sich sofort eine ganz bestimmte Richtung geben. Es liegen in der That im Bewusstsein Thatsachen vor, die über die bloss subjektive Bedeutung der Anschauungsformen und der Kategorien hinausführen — Thatsachen, die Kant nicht hätte übersehen können, wenn seine Absicht auf eine erkenntnistheoretische Untersuchung des gesamten Vorstellungsinhalts gerichtet gewesen wäre, die er aber ignoriert hat, da für das Unternehmen der Kritik, synthetische Urteile a priori abzuleiten, die apriorischen Elemente nur nach ihrem Wesen und Inhalt, nicht nach ihrer faktischen Verwendung in Betracht kamen. Mögen Raum und

Zeit, mögen die Kategorien a priori sein: die speziellen Anwendungen, die bestimmte Abgrenzung gewisser Gestalten und Grössen im Raum, gewisser Vorgänge in der Zeit, die bestimmte Lokalisierung einzelner Gegenstände und zeitliche Ansetzung einzelner Ereignisse, die Zusammenfassung bestimmter Komplexe von Empfindungen zu Vorstellungen einheitlicher Dinge bezw. Atome — die wissenschaftliche Bearbeitung des Substanzbegriffes mag schliesslich zu Atomen als den einzigen Dingen im strengen Sinn führen: das Problem bleibt doch im Grunde dasselbe —, die kausale Verbindung bestimmter Vorgänge: diese besonderen Synthesen alle lassen sich nicht aus den apriorischen Formen selbst deduzieren, sie lassen sich aber ebensowenig aus der Empfindung bezw. Wahrnehmung ableiten. Auf der anderen Seite beruhen sie auch nicht auf willkürlichen Entscheidungen unseres Denkens. In allen Fällen ist das Denken durch einen Zwang gebunden, der zuletzt in der Sache liegen muss. Will man diese Thatsachen überhaupt erklären — eine Absicht, die freilich vorausgesetzt werden muss; aber gegen die absolute Skepsis lässt sich überhaupt nicht aufkommen —: so muss man annehmen, dass von dem absolut Wirklichen selbst spezifische Reize ausgehen, welche die apriorischen Organe zu ihren besonderen Funktionen veranlassen. Und das weist darauf hin, dass im Reich der reinen Wirklichkeit eine Ordnung herrschen muss, analog derjenigen, in der der Geist die Welt anschaut und denkt. Dieselbe wird uns freilich nicht direkt zugänglich sein, so gewiss als wir nie über unseren eigenen Schatten zu springen vermögen. Und die genauere Untersuchung lehrt, dass die intelligible Ordnung nicht als das adäquate Urbild ihrer Erscheinung im Bewusstsein betrachtet werden darf, dass wesentliche Bestandteile der apriorischen Formen keine transsubjektive Bedeutung haben können. Aber dass den letzteren Korrelate in der reinen Wirklichkeit entsprechen, das ist geradezu ein Postulat unserer Erkenntnis, und sie zu ermitteln und wenigstens in symbolischer Weise vorstellig zu machen, ist die Aufgabe der Erkenntnistheorie. Man braucht, um dieses Zusammenstimmen der apriorischen Denkfunktionen und der transsubjektiven Wirklichkeit verständlich zu machen, noch nicht zu der Hypothese eines letzten Einheitsgrundes für Denken und Sein zu greifen. Eine andere Erklärungsweise liegt näher. Man hat in der Biologie schon die verschiedenen Sinne entwicklungsgeschichtlich aus dem Tastsinn, als dem Ursinn, ableiten wollen und die Differenzierung des einen Ursinns in die spezifischen Sinne aus der Einwirkung

der verschiedenen Reizgattungen auf die für Reize empfängliche Haut, also aus der Wechselwirkung der zunächst nicht differenzierten subjektiven Organisation mit dem Wirklichen zu begreifen gesucht. Sollte nicht auch der Geist die Formen des Denkens und Anschauens im Lauf der Entwicklung des psychischen Lebens von seinen rudimentären Anfängen, vom ersten Erwachen der Empfindung im niederst organisierten Tier an in lebendiger Wechselbeziehung zu der Wirklichkeit erzeugt bezw. erworben haben?

Doch die letzte Erörterung, die eine Korrektur Kants geben sollte, hat zugleich eine Ergänzung der Kantischen Vernunftkritik nach der spezifisch erkenntnistheoretischen Seite gegeben. Wir wissen: selbst wenn Kant die Möglichkeit einer gewissen transsubjektiven Geltung der aprioriischen Erkenntniselemente offen gelassen hätte, so hätte seine Kritik kein Interesse daran gehabt, dieselbe weiter zu verfolgen. Die Erkenntnistheorie der Gegenwart hat die Pflicht, hier über Kant hinauszugehen. Und sie hat nicht bloss die absolut objektive Bedeutung der aprioriischen Elemente zu bestimmen, sondern sie hat ebenso dem thatsächlichen Inhalt der Vorstellungen von der äusseren Wirklichkeit ihre Aufmerksamkeit zu widmen. Ja, von dem letzteren wird sie geradezu ausgehen müssen: in der Empfindung liegt am unmittelbarsten der Hinweis auf eine Wirklichkeit jenseits unseres Bewusstseins; in ihr tritt uns eine fremde Macht, ein Nicht-Ich entgegen, durch welches unser Ich sich beschränkt, bedingt, bestimmt fühlt. Die Verschiedenheit der Empfindungen aber ist für die Erkenntnistheorie ein wesentliches Hülfsmittel, wenn sie den reinen Inhalt der Aussenwelt zu ermitteln sucht. Wie die Vorstellungen der äusseren Wirklichkeit, so sind ferner die psychischen Erscheinungen Objekt der erkenntnistheoretischen Untersuchung. Auch die geistige Wirklichkeit ist ja Phänomen — das sittliche Leben nicht ausgenommen: Kants sittliches Noumenon ist in Wahrheit Erscheinung, so gut wie Schopenhauers Wille. Es ist freilich ein falsches Bild, wenn man von einem Substrat der Seelenvorgänge spricht, das hinter der Erscheinung liege. In den geistigen Erscheinungen tritt dem beobachtenden Denken die volle, schlechthin anzuerkennende Wirklichkeit gegenüber — aber wiederum eingehüllt in die Formen unseres Vorstellens. Auch hier kommt es der Erkenntnistheorie zu, dem Realen in seinem reinen Wesen auf den Grund zu gehen, zu prüfen, was an dem Inhalt, was an den Formen der psychischen Erscheinungen auf absolut objektive Geltung Anspruch machen

kann. Aber ihre Aufgabe ist damit noch nicht erschöpft. Wenn sie die Gegenstände der Natur- und der Geisteswissenschaften auf ihren transsubjektiven Gehalt untersucht hat, so wird sie durch das Streben des Denkens nach einem Abschluss der Erkenntnis weitergetrieben. In stetiger Anlehnung an die Ergebnisse, zu denen die erkenntnistheoretische Erforschung der gegebenen geistigen und physischen Realitäten geführt hat, gelangt sie zum Weltbegriff und zur Gottesidee. Damit schafft sie der transscendenten Metaphysik die kritische Grundlage. Diese Metaphysik ist nicht die apriorische Spekulation, der Kant das Grab gegraben hat. Die metaphysischen Sätze, um die es sich hier handelt, sind Hypothesen, deren Geltung zuletzt auf den Beziehungen beruht, durch die sie mit der der Erfahrung zugänglichen Wirklichkeit zusammenhängen, Hypothesen, die über den Grad der Wahrscheinlichkeit überhaupt nie hinauskommen, ja nicht einmal von dem Makel der Undenkbarkeit völlig befreit werden können. Aber sie gewähren doch dem metaphysischen Trieb nach einer umfassenden Weltanschauung Befriedigung. Und was ihnen an theoretischem Geltungswert gebricht, dass wird ersetzt durch ihren Gefühlswert.

Es lässt sich nicht sagen, dass die Weiterbildung der Kantischen Lehre, die damit vollzogen ist, völlig auf der Kantischen Linie liege und eine durchweg genuine Ausführung Kantischer Gedanken gebe. Das hiesse den Grundcharakter und die eigentliche Tendenz der Kritik der reinen Vernunft, deren Ziel doch, wie sich gezeigt hat, die kritische Sicherung eines rationalen Wissens ist, verkennen. Gewiss ist aber das, dass Kants Kritik nicht bloss den historischen Anstoss zu der erkenntnistheoretischen Forschung der Gegenwart gegeben hat: sie hat das bleibende Fundament der Erkenntnistheorie gelegt und die erkenntnistheoretische Arbeit in die richtigen Wege geleitet Damit hat sie in einer Zeit tiefen Niedergangs die Neubegründung der Philosophie ermöglicht und zugleich eine neue, für beide Teile fruchtbringende Regelung des Verhältnisses von Philosophie und besonderen Wissenschaften eingeleitet. Wenn heute die Philosophie ihr natürliches Recht und die ihr gebührende Stellung zu einem guten Teil wieder zurückgewonnen hat, so verdankt sie das nicht zum mindesten ihrer Neubelebung durch den Geist des Kantischen Kritizismus.

# Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760—1785.

Von Dr. Paul Menzer in Berlin.

## Zweiter Abschnitt.

Versuchen wir nach den Einzelbesprechungen, wie sie der erste Abschnitt brachte, nunmehr ein zusammenfassendes Bild der moralphilosophischen Anschauungen Kants in den sechziger Jahren zu geben, so darf wohl als ein den in diese Zeit fallenden Schriften gemeinsames Charakteristikum bezeichnet werden, dass sie mehr zu lösende Probleme als wirklich fertige Lösungen geben. Am nächsten kommt einer solchen die Formulierung des Sittengesetzes in der „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral." Aber abgesehen davon, dass diese „Lösung" so viel ungelöste Schwierigkeiten enthält, dass sie eigentlich als eine solche kaum gelten kann, hat Kant selbst seiner Unzufriedenheit mit ihr Ausdruck gegeben.

Zweierlei Fragen sind es, die diesem Thatbestand gegenüber sich erheben. Einerseits sind die Gründe dieser Erscheinung aufzuzeigen, anderseits ist das hervorzuheben, was als das eigentlich Bleibende aus den Schriften der sechziger Jahre zu bezeichnen ist, mag es nun in sich einen Teil der späteren Lösung enthalten oder als Problemformulierung fortdauern.

Die Antwort auf die erste Frage hat der vorige Abschnitt gegeben. Kants Ausgang vom Rationalismus, sein nur von dem durch die Vernunft Erwiesenen befriedigter Drang nach Erkenntnis und seine auf Erziehung, ursprünglicher Geistesrichtung und persönlicher Erfahrung beruhende Abneigung gegen das Gefühl, das Sinnliche[1])

[1]) Diese Identifizierung von moralischem Gefühl und Sinnlichkeit findet sich in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" S. W. IV, S. 291: „Wenn ich aber zwischen dem Begriff des moralischen Sinnes und dem der Vollkommenheit wählen müsste, so würde ich mich für den letzteren bestimmen, . . da er wenigstens die Entscheidung der Frage von der Sinnlichkeit ab und an den Gerichtshof der reinen Vernunft zieht."

liessen ihn niemals zu einem unbedingten Anhänger der Lehren Shaftesburys, Hutchesons und Rousseaus werden.

Was enthalten die moralphilosophischen Schriften der sechziger Jahre nun Bleibendes? Vor allem die Erkenntnis, dass die Analysis des moralischen Bewusstseins zur Aufstellung des obersten Sittengesetzes führen müsse. Sodann aus dem Wesen dieser Methode fliessend, die an ein solches zu stellende Forderung, dass es unerweislich sein müsse. Rationalismus und englische Moralphilosophie kamen hier, wenn auch auf verschiedenem Wege, zu demselben Resultat. Theoretische und praktische Philosophie hatten das gleiche Bedürfnis, ihre obersten Sätze als unerweislich und damit allgemeingiltig und notwendig aufzuzeigen.

Dies waren endgiltige Ergebnisse, die fortgedauert haben.[1]) Bestehen blieb auch das Problem, Vernunft und Sinnlichkeit bei Zustandekommen des Sittengesetzes von einander abzugrenzen oder eventuell es allein auf die erstere zu begründen. Die praktische Philosophie war allerdings mehr durch Zufall und dadurch, dass sie eine in der theoretischen gefundene Lösung für sich verwertete, früher als ihre Leiterin zu der Formulierung des Problems gelangt,[2]) dessen endgiltige Lösung erst die „Kritik der praktischen Vernunft" bringt.

Dies an letzter Stelle genannte Problem war das eigentlich entscheidende, es bestand gleichmässig für die theoretische wie für die praktische Philosophie. Die Dissertation „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" aus dem Jahre 1770 brachte eine Lösung, die wir als solche hinnehmen müssen, ohne die Denkarbeit Kants bis zu diesem Punkte genau verfolgen zu können. Nur die schon mehrfach benutzten Fragmente und einige Briefe geben hierfür Anhaltspunkte. Was sie zu den bisherigen Ausführungen Neues hinzubringen können, soll nun erörtert werden.

Untersuchen wir zuerst, was Kant von Rousseau endgiltig scheiden musste, so zeigt sich, dass er mit einem richtigeren historischen Blick als jener die Entwicklung des menschlichen Ge-

---

[1]) Der Charakter der Unerweislichkeit des moralischen Gefühls gilt noch später für Kant als ein Vorzug der englischen Lehre. So heisst es S. W. IV, S. 290/1: „Dagegen das moralische Gefühl, dieser vermeintliche besondere Sinn, dennoch der Sittlichkeit und ihrer Würde dadurch näher (als das Prinzip der eigenen Glückseligkeit) bleibt, dass er der Tugend die Ehre erweist, das Wohlgefallen und die Hochschätzung für sie ihr unmittelbar zuzuschreiben."

[2]) cf. Kantstudien II, S. 307.

schlechts beurteilte. Am Schluss der „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen", wo Kant davon spricht, dass das Geheimnis der Erziehung (trotz Rousseau) noch unentdeckt sei, giebt er gleichzeitig einen Ueberblick über die bisherige Geschichte der Menschheit. Da zeigt es sich denn, dass er die eigene Zeit nicht als eine Zeit des Verfalles, sondern als eine des Fortschrittes auffasst. Während Rousseau aus dieser gerade die Beweise für die Schädlichkeit der Kultur zieht, erblickt Kant in ihr Spuren für eine höhere Entwicklung des Menschen: „wir sehen in unsern Tagen den richtigen Geschmack des Schönen und Edlen sowohl in den Künsten und Wissenschaften, als in Ansehung des Sittlichen aufblühen." [1]) Die Aufgabe, welche aus dieser Auffassung für den Philosophen entsteht, ist: Mitwirkung an der sittlichen Vervollkommnung des Menschen.

Auf diese Weise räumt Kant dem „Zustande der Ueppigkeit" eine Daseinsberechtigung gegenüber dem der Natur ein und zeigt, wie neben den unleugbaren Nachteilen sich bedeutende Vorteile in dem ersteren geltend machen. So heisst es in folgendem Fragment: „Die Uebel der sich entwickelnden Unmässigkeit der Menschen ersetzen sich ziemlich. Der Verlust der Freiheit und die alleinige Gewalt eines Beherrschers ist ein grosses Unglück, aber es wird doch eben sowohl ein ordentliches System, ja es ist wirklich mehr Ordnung, obzwar weniger Glückseligkeit, als in einem freien Staate. Die Weichlichkeit in der Sitte der Müssiggänger und die Eitelkeit bringen Wissenschaften hervor. Diese geben dem Ganzen eine neue Zierde, halten von vielem Bösen ab, und wo sie zu einer gewissen Höhe gesteigert werden, so verbessern sie die Uebel, die sie selbst angerichtet haben." [2]) Wenn auch nach dieser Auffassung die Motive, welche den Menschen zur wissenschaftlichen Beschäftigung treiben, nur niedrige sind, so gesteht doch Kant wenigstens zu, dass die Wissenschaften auch ein Gegengewicht gegen unsittliches Handeln geben können. Und gerade der fanatische Kampf, welchen Rousseau gegen die Wissenschaft führte, musste Kant von ihm zurückstossen. Wenn er auch eingesehen hatte, dass eine alleinige Schätzung derselben nicht „die Ehre der Menschheit ausmachen könne", so gab er damit ihre völlige Verwerfung niemals zu. Der wissenschaftliche Drang, welchen Kant in sich spürte, seine ganze bisherige Entwicklung mussten laut protestieren gegen diese Verachtung der

[1]) S. W. II, S. 280.
[2]) S. W. VIII, S. 623.

Wissenschaft durch Rousseau. Weil Kant eine Forschernatur war, musste er diesen Standpunkt überwinden, der sich ihm bald als falsch herausstellte. Das Ideal Rousseaus „der natürliche Mensch" konnte seinen anthropologischen Forschungen gegenüber, welche ihren bedeutsamsten Niederschlag in dieser Zeit in dem 4. Abschnitt der „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen"[1]) fanden, nicht standhalten. Rousseau gab den Anstoss zu solchen Untersuchungen, die dann ihrerseits zu seiner Widerlegung führten. Wir haben im ersten Abschnitt gesehen, wie fein die Unterscheidungen sind, welche Kant schon jetzt macht zwischen dem Handeln, welches eine Neigung und demjenigen, welches einen allgemeinen Grundsatz zur Triebfeder hat. Nur das letztere nennt Kant wahre Tugend. Ist nun der natürliche Mensch eines solchen Handelns fähig? Indem unser Philosoph diese Frage verneint, verwirft er auch das Tugendideal Rousseaus. Der natürliche Mensch besitzt nicht die feineren Gefühle, welche zum sittlichen Handeln notwendig sind, er handelt mehr aus Instinkt, als aus sittlichen Motiven. Der moralische Wert eines Menschen tritt, wie wir gesehen haben,[2]) erst im Kampfe gegen Versuchungen und in ihrer Ueberwindung hervor. Solche fehlen aber im Leben des Naturmenschen: „Der einfältige Mensch hat wenig Versuchung, lasterhaft zu werden."[3]) So kann er für den Menschen der Kultur kein Tugendideal sein und deshalb fasst Kant seinen Gegensatz zu Rousseau in den Worten zusammen: „Rousseau verfährt synthetisch und fängt vom natürlichen Menschen an, ich verfahre analytisch und fange vom gesitteten Menschen an."[3]) Mit anderen Worten: Kant geht aus von dem Menschen der Wirklichkeit, um in seinem Handeln die ursprünglichen natürlichen Gefühle zu entdecken, auf denen sich eine Ethik aufbauen soll, Rousseau schafft sich durch eine apriorische Konstruktion den natürlichen Menschen, um dann die weitere Entwicklung des Menschengeschlechts als eine Verirrung nachzuweisen. Eine imperativistische Ethik war das Ziel des mehr oder minder bewussten Streben Kants schon in dieser Zeit. Er verlor sich einige Zeit mit Rousseau in Träumen von der sittlichen Güte der Menschennatur, aber die eigene Erfahrung und die religiösen Motive seiner Erziehung

[1]) S. W. II, S. 267 ff. Hier ist auch zu vergleichen, was Kant in dem „Versuch über die Krankheiten des Kopfes" über den „Menschen im Zustande der Natur" sagt. Bes. S. W. II, S. 222 f.

[2]) Kantstudien II, S. 317.

[3]) S. W. VIII, S. 613.

wiesen ihn immer wieder darauf hin, dass der Mensch gerade erst durch den Kampf gegen das Sinnliche wahrhaft sittlich würde. Der Mensch der Natur war gut aus Instinkt, ihm mangelte gerade das, was Kant persönlich und im Zusammenhang mit der ganzen Aufklärungsphilosophie als das eigentlich den Menschen vom Tier Unterscheidende ansah: die Vernunft.[1])

Parallel mit diesem Zweifel an der sittlichen Güte der Menschennatur in Rousseaus Sinne ging auch ein solcher, der sich gegen das von den Engländern behauptete Vorhandensein des moralischen Gefühls in jedem Menschen richtete. Dieser Zweifel findet seinen Ausdruck in folgendem Fragment[2]): „Ich kann Niemand moralisch rühren, als durch seine eigenen Empfindungen, ich muss also voraussetzen, der Andere habe eine gewisse Bonität des Herzens, sonst wird er bei meiner Schilderung des Lasters niemals Abscheu und bei meiner Anpreisung der Tugend niemals eine Triebfeder dazu in sich fühlen. Weil es aber möglich ist, dass einige moralisch richtige Empfindung in ihm sich finde, oder er vermuten kann, dass seine Empfindung mit der des ganzen menschlichen Geschlechts einstimmig sei, wie sein Böses ganz und gar böse sei, so muss ich ihm das partielle Gute darin zugestehen und die schlüpfrige Aehnlichkeit der Unschuld und des Verbrechens als an sich betrüglich abmalen." Diese Ausführungen sind überaus charakteristisch. Der Standpunkt, auf welchem Kant eine Wirkung auf das menschliche Handeln durch die Schilderung der unmittelbaren Hässlichkeit der Lüge für möglich hielt, ist verlassen. Die Gewissheit, mit welcher er früher das Vorhandensein des moralischen Gefühls bei allen Menschen behauptete, ist nicht mehr vorhanden, nur die Möglichkeit, dass dies der Fall ist, will er noch anerkennen. War aber auf solch' schwankender Grundlage die Begründung des Sittengesetzes möglich?[3])

Aeusserst charakteristisch tritt nun in diesen Zusammenhang ein die teilweise Wiedereinführung einer Sanktionierung sittlicher Gebote durch die Religion. Das in dieser Beziehung charakteristischste Fragment sei hier zitiert: „Die gemeinen Pflichten bedürfen

---

[1]) cf. Hegler a. a. O. S. 106: „Vernunft" war dem Zeitalter Kants mehr als ein Begriff; er schloss eine Ueberzeugung in sich.

[2]) S. W. VIII, S. 619.

[3]) cf. S. W. VIII, S. 633. Alle bösen Handlungen, wenn sie durch das moralische Gefühl mit so viel Abscheu empfunden würden, als sie wert sind, so würden sie gar nicht geschehen.

nicht zum Beweggrunde der Hoffnung eines anderen Lebens; aber die grössere Aufopferung und das Selbstverkennen haben wohl eine innere Schönheit. Unser Gefühl der Lust darüber kann an sich niemals so stark sein, dass es den Verdruss der Ungemächlichkeit überwiege, wo nicht die Vorstellung eines künftigen Zustandes von der Dauer einer solchen moralischen Schönheit und der Glückseligkeit, die dadurch vergrössert werden wird, dass man sich noch tüchtiger finden wird, so zu handeln, ihr zu Hilfe kommt." [1])

Auch die Bedeutung persönlicher Momente für die Entwicklung der Kantischen Ethik kann mit Hilfe der Fragmente in ein neues Licht gesetzt werden. Wir haben oben gesehen, dass im Anschluss an Hutcheson Kant eine Handlung als desto sittlicher bezeichnete, je allgemeiner das Gefühl war, aus welchem sie entsprang. Aber auch dieses büsst seinen hohen Wert ein. In einem Fragment heisst es: „Die allgemeine Menschenliebe hat etwas Hohes und Edles an sich, aber sie ist chimärisch." [2]) Hiermit ist natürlich gegeben, dass das derselben entsprechende Gefühl unmöglich als Grundlage der Ethik dienen kann. Charakteristisch ist nun auch der Grund, aus welchem sich diese Umwertung vollzieht. Der Anfang des genannten Fragmentes giebt uns hierüber Aufschluss: „Der Mensch nimmt nicht eher Anteil an Anderer Glück oder Unglück, als bis er sich selbst zufrieden fühlt. Macht also, dass er mit Wenigem zufrieden sei, so werdet ihr gütige Menschen machen; sonst ist alles umsonst." Wir sehen hier Kant auf dem Boden des strengsten Empirismus. Er hat eingesehen, dass in der einseitigen Betonung der Notwendigkeit eines gemeinnützigen Handelns eine Forderung an den Menschen gestellt wird, welche derselbe nicht erfüllen kann. Deshalb ist die allgemeine Menschenliebe chimärisch.

Diese Betonung des Rechtes des Individuums hat aber nun noch eine andere und zwar in das Wesen der Kantischen Ethik viel tiefer einführende Bedeutung. Wir hatten oben gezeigt, wie abschätzig Kant über das Gefühl des Mitleids urteilte und als Grund hierfür das völlig unberechenbare und vom Willen des Menschen unabhängige Auftreten desselben bezeichnet. In einem Fragment [3]) finden wir nun den Versuch, die Mitwirkung des Individuums auch bei diesem Gefühl zu retten und dasselbe auf das eigene Thun des Menschen zurückzuführen: „Und was die teilnehmenden Instinkte

[1]) S. W. VIII, S. 613 cf. auch S.S. 614, 617.
[2]) a. a. O. S. 616.
[3]) a. a. O., S. 638.

des Mitleidens und der Wohlgewogenheit anlangt, so haben wir Ursache zu glauben, es sei bloss die grosse Bestrebung, Anderer Uebel zu lindern, aus der Selbstbilligung der Seele hergenommen, welche diese Empfindungen hervorbringen.“ Dieses Fragment zeigt deutlich, worin der Grund liegt, welcher für Kant eine gefühlsmässige Begründung der Ethik unmöglich machte. Es genügt hier nicht darauf hinzuweisen, dass die Ethik der Aufklärung, von welcher auch Kant, wie wir gesehen haben, ausgegangen ist, einen individualistischen Charakter an sich trägt. Das eigenste Wesen unseres Philosophen tritt uns hier entgegen. Indem er das Recht des Individuums betonte, legte er demselben eine grosse Pflicht auf. Dieses Recht sollte der Einzelne nicht als eine Erlaubnis, seinen egoistischen Antrieben zu folgen, auffassen, sondern als die Pflicht selbst Urheber seiner Sittlichkeit zu sein. Hierin beruht das Unterscheidende des Individualismus der Kantischen Ethik, das ihn hoch über den der Aufklärung stellt. War aber der Mensch, wie die Engländer behaupteten, in seinem Handeln abhängig von einem Gefühl, so blieb für eine solche Bethätigung des Individuums kein Raum mehr. Für Kant, welcher in seinem Leben persönliche Unabhängigkeit[1]) jederzeit als das höchste Gut angesehen hatte, musste es unerträglich sein, in dem, was er als erste Aufgabe des Menschen erkannte, im sittlichen Handeln, abhängig zu sein von einem Gefühl, das plötzlich eingreifend in sein Ich ihn so oder so bestimmen konnte.

Eine solche Selbstbestimmung des Individuums ist aber nur durch die Vernunft im Gegensatz zum Gefühl, der Sinnlichkeit möglich. Das alte Problem kehrt auch in diesem Fragment wieder und damit auch die Beziehung auf das gleichartige Problem in der theoretischen Philosophie.

Das Nebeneinandergehen theoretischer und praktischer Probleme, das innere Gründe hinlänglich wahrscheinlich machten, lässt sich nun mit Hilfe einiger Briefe aus dieser Zeit genauer belegen. Wir begegneten dieser Erscheinung schon in der Preisschrift, wir finden sie wieder in dem Briefe Kants an Lambert vom 31. Dez. 1765.[2]) Dort bezeichnet er als das Hauptziel seiner Bestrebungen die „eigentümliche Methode der Metaphysik“ und nur weil er noch nicht im Stande ist, dies eigentümliche Verfahren in concreto zu zeigen, will er kleinere Vorarbeiten vorausschicken, „worunter die

[1]) cf. S. W. VIII, S. 634.

[2]) a. a. O. S. 654—656.

metaphysischen Anfangsgründe der natürlichen Weltweisheit und die metaphysischen Anfangsgründe der praktischen Weltweisheit die ersten sein werden." Sicherlich hätte Kant in diesen beiden Schriften die den zu behandelnden Gegenständen entsprechenden Probleme nur mit Hilfe der von ihm schon gefundenen allgemeinen Methode der Metaphysik gelöst. Die Probleme der praktischen Philosophie waren also nur Spezialprobleme des allgemeineren Problems, aber da der Stoff zu einer solchen Ausarbeitung Kant schon vorlag, konnte sie zugleich als Prüfstein der gefundenen Methode dienen. Es fand also hier eine Art Wechselwirkung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie statt, welche möglich war durch die schon mehrfach hervorgehobene Gleichartigkeit ihrer Probleme.

Die moralphilosophischen Probleme in dieser eigenartigen Stellung scheinen nun weiter Gegenstand der Kantischen Gedankenarbeit gewesen zu sein. So schreibt Hamann am 16. Februar 1767 an Herder: „Hr. M. Kant arbeitet an einer Metaphysik der Moral, die im Contrast der bisherigen mehr untersuchen wird, was der Mensch ist, als was er sein soll." [1]) Diese Mitteilung erhält nun eine wertvolle Ergänzung durch einen erst neuerdings [2]) veröffentlichten Brief Kants an Herder vom 3. Mai 1767. Dort heisst es, nachdem Kant den Wunsch ausgesprochen hat, Herder möge bald aus einer ruhigen Gemütsverfassung heraus poetische Werke schaffen: „Was mich betrifft, da ich an nichts hänge und mit einer tiefen Gleichgiltigkeit gegen meine oder anderer Meinungen das ganze Gebäude öfters umkehre und aus allerlei Gesichtspunkten betrachte, um zuletzt etwa denjenigen zu treffen, woraus ich hoffen kann, es nach der Wahrheit zu zeichnen, so habe ich, seitdem wir getrennt sein, in vielen Stücken anderen Ansichten Platz gegeben und indem mein Augenwerk vornehmlich darauf gerichtet ist, die eigentliche Bestimmung und die Schranken der menschlichen Fähigkeiten und Neigungen zu erkennen, so glaube ich, dass es mir in dem, was die Sitten betrifft, endlich ziemlich gelungen sei und ich arbeite jetzt an einer Metaphysik der Sitten, wo ich mir einbilde, die augenscheinlichen und fruchtbaren Grundsätze, ingleichen die Methode angeben zu können, wonach die zwar sehr gangbaren, aber mehrenteils doch fruchtlosen Bemühungen in dieser Art der Erkenntnis eingerichtet werden müssen, wenn sie einmal Nutzen schaffen sollen.

[1]) Hamann, Schriften ed. Fr. Roth 1821—43, III, S. 370.
[2]) Altpreussische Monatsschrift Bd. XXVIII, S. 194/5, 1891.

Ich hoffe in diesem Jahre damit fertig zu werden, wofern meine stets wandelbare Gesundheit mir daran nicht hinderlich ist."

Während die Mitteilung Hamanns an Herder nur den Wert eines äusseren Datums hat, das die fortgesetzte Arbeit Kants an moralphilosophischen Problemen belegt, führt uns der Brief Kants an Herder tiefer in die Eigenart dieser Probleme ein. Auch dieser Brief bezeugt das Nebeneinandergehen theoretischer und praktischer Philosophie bei den Lösungsversuchen des ihnen gemeinsamen Problems, „die eigentliche Bestimmung und die Schranken der menschlichen Fähigkeiten und Neigungen zu erkennen".

So haben innere Gründe und äussere Beweismittel ergeben, dass das Ziel aller Untersuchungen Kants in dieser Zeit „die Befreiung des Intellektuellen von den Bedingungen der Sinnlichkeit" [1]) war. Versuche hierzu liessen sich in den unter dem stärksten Einfluss der englischen Moralphilosophie geschriebenen moralphilosophischen Schriften aus der ersten Hälfte der sechziger Jahre aufzeigen, die Fragmente und der zuletzt zitierte Brief an Herder sind in demselben Sinne zu verwerten.[2]) Je mehr Kant einerseits die Unzulänglichkeit des Gefühls, als Grundlage einer moralischen Gesetzgebung dienen zu können, erkannte, je notwendiger anderseits eine solche sichere Begründung ihm erschien, desto mehr musste in ihm die Ueberzeugung wachsen, dass der eingeschlagene Weg ein falscher war, dass das Moralgesetz sich nur auf reiner Vernunft begründen lasse. Dieser Ueberzeugung gab den schärfsten Ausdruck die Dissertation: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" aus dem Jahre 1770. Sinnliche und intellektuelle Erkenntnis sind hier scharf von einander geschieden. Dies bedeutet für die Ethik eine Abwendung vom Standpunkt der englischen Moralphilosophie. Wollte Kant zu einer allgemeingiltigen Norm des Handelns gelangen, so war dies nur möglich durch eine Begründung derselben auf die Vernunft. Deshalb heisst es in der Dissertation: „Philosophia igitur moralis, quatenus principia dijudicandi prima suppeditat, non cognoscitur nisi per intellectum purum et pertinet ipsa ad philosophiam puram, quique ipsius criteria ad sensum voluptatis aut taedii protraxit, summo

[1]) Fr. Paulsen. Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie. Leipzig 1875. S. 117.

[2]) Dass die etwas ungenaue Formulierung des Problems in der angeführten Briefstelle nur in diesem Sinne zu deuten ist, bedarf wohl nicht eines Beweises.

jure reprehenditur Epicurus, una cum neotericis quibusdam, ipsum e longinquo quadamtenus secutus, ut Shaftesbury et asseclae." [1])

Es ist natürlich unmöglich, auf Grund dieser kurzen Andeutung ein anschauliches Bild davon zu gewinnen, wie Kant sich ein System der Moralphilosophie auf diesem Standpunkte gedacht hat. Im Einzelnen tritt deutlich hervor, dass die Rolle, welche das moralische Gefühl bei dem Entstehen des sittlichen Urteils gespielt hatte, jetzt von dem intellectus purus übernommen ist, welcher principia dijudicandi prima suppeditat. Ferner ist klar, dass in diesem Zusammenhange der Begriff der perfectio moralis von grosser Bedeutung war wie der entsprechende Begriff des ideale perfectionis in der theoretischen Philosophie. Er ist abgeleitet aus den ursprünglichen, reinen Verstandesbegriffen, von welchen es heisst: „conceptus morales non experiundo sed per ipsum intellectum purum cogniti" (sunt).[2]) Wie diese Ableitung nun zu denken ist, bleibt für die praktische Philosophie ebenso unklar wie für die theoretische.[3]) Auch wie die conceptus morales selbst durch den Intellekt erkannt werden, hat Kant nicht angegeben und in der Aufzählung der reinen Verstandesbegriffe finden sich auch nicht solche, die für die Moralphilosophie allein von Wichtigkeit wären. Hier scheint nun Refl. 1509[4]) einen, wenn auch nur geringen Ersatz zu bieten. In der Dissertation setzt Kant folgenden Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie: „Theoretice aliquid spectamus, quatenus non attendimus, nisi ad ea, quae enti competunt, practice autem, si ea, quae ipsi per libertatem inesse debebant dispicimus." [5]) Die Bedeutung des Begriffs der Freiheit in der Ethik Kants zu dieser Zeit wird aus den angeführten Worten klar und nun zeigt uns Refl. 1509, wie derselbe zu Stande kommt: „Freiheit und absolute Notwendigkeit sind die einzigen reinen Vernunftbegriffe, welche objektiv, obgleich unerklärlich sind. Denn durch Vernunft versteht man die Selbstthätigkeit, vom Allgemeinen zum Besondern zu gehen, und dieses a priori zu thun, mithin mit

[1]) S. W. II, S. 403: Paulsen weist a. a. O. S. 117 mit Recht darauf hin, dass „der erregte Ton", mit welchem diese Absage Kants an die englische Moralphilosophie geschieht, „zeigt, wie schroff der Bruch mit seiner bisherigen eigenen Anschauung war".

[2]) S. W. II, S. 402 § 7.

[3]) cf. Paulsen a. a. O. S. 111.

[4]) Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie ed. B. Erdmann, 1884, Bd. II, S. 433.

[5]) S. W. II, S. 403 § 9 Anmerkung.

einer Notwendigkeit.“ Der Inhalt der Reflexion ergiebt wohl die Berechtigung, sie in unmittelbare Nähe der Dissertation zu datieren. Freiheit und absolute Notwendigkeit werden ausdrücklich reine Vernunftbegriffe genannt und entsprechend den für eine solche Bezeichnung in der Dissertation als notwendig anerkannten Bedingungen entstanden gedacht. Sie sind conceptus e legibus mentis insitis (attendendo ad ejus actiones occasione experientiae) abstracti adeoque acquisiti.“ [1]) Die Beobachtung der Selbstthätigkeit der Vernunft giebt den Begriff der Freiheit. In ähnlicher Weise werden wir uns wohl auch das Entstehen der anderen moralischen Vernunftbegriffe — besonders den der Verbindlichkeit — zu denken haben.

Aber wenn auch diese Vermutungen durch die oben genannte Reflexion einen realen Hintergrund erhalten, so sind auch sie nicht im Stande, das Dunkel, welches über den moralphilosophischen Anschauungen Kants in dieser Zeit liegt, in erheblicher Weise zu lichten.

In dem Standpunkt der Dissertation hat sich die bedeutsamste Wendung im Entwicklungsgang der Kantischen Ethik vollzogen. Die obersten Grundsätze der Beurteilung des menschlichen Handelns sollen von der reinen Vernunft [2]) gegeben werden. Hiermit ist für das sittliche Urteil eine sichere Grundlage geschaffen und ausserdem die Allgemeingiltigkeit desselben gegeben. Wie aber kann es vermöge dieser seiner Begründung auf reine Vernunftbegriffe den menschlichen Willen beeinflussen?

So sind wir wieder zu dem Problem gelangt, dem wir schon bei Besprechung der moralphilosophischen Schriften der sechziger Jahre mehrfach begegneten. Insofern brachte die Dissertation nichts Neues. Nicht einmal ein wenn auch nur ungefähres Bild der nach den neuen Ergebnissen ausgearbeiteten praktischen Philosophie lässt sich aus ihr gewinnen. Ihre Bedeutung liegt vielmehr darin, dass in ihr das für theoretische und praktische Philosophie gleichmässig vorliegende Problem zum ersten Mal in seiner ganzen Schärfe formuliert und die endgiltige Lösung zum Teil vorbereitet wurde. So ergiebt sich denn auch, welche Aufgabe Kant in den folgenden

[1]) S. W. II, S. 403.

[2]) Wenn Förster a. a. O. S. 30 unter dem intellectus purus der Dissertation „die Vernunft als Repräsentantin des socialen, allgemeingiltigen Willens“ verstanden wissen will, so hat er diese Auffassung in keiner Weise gerechtfertigt. Die Dissertation, die doch die alleinige Quelle für dieselbe sein müsste, giebt nicht den geringsten Grund zu einer solchen Anschauung.

Jahren zu lösen hatte, er hat sie selbst in der Dissertation folgendermassen formuliert: „Omnis metaphysicae circa sensitiva atque intellectualia methodus ad hoc potissimum praeceptum redit: sollicite cavendum esse, ne principia sensitivae cognitionis domestica terminos suos migrent ac intellectualia afficiant.[1])

Kant ging sofort an die Arbeit. Der Brief, welchen er an Lambert am 2. September 1770[2]) gleichzeitig mit Uebersendung eines Exemplars der Dissertation sandte, ist das erste Zeugnis hierfür. Kant will die ihm wegen seiner Unpässlichkeit übrig bleibende Zeit dazu benutzen, „die reine moralische Weltweisheit, in der keine empirischen Prinzipien anzutreffen sind und gleichsam die Metaphysik der Sitten in Ordnung zu bringen". Wie schon in früheren Briefen so hebt er ferner auch hier hervor, dass er von dieser Arbeit auf dem Gebiete der praktischen Philosophie Förderung für die theoretische erwartet: „sie wird in vielen Stücken den wichtigsten Arbeiten bei der veränderten Form der Metaphysik den Weg bahnen."[3]) Auch für die Richtigkeit der soeben dargelegten Auffassung der Dissertation giebt dieser Brief ein wertvolles Zeugnis ab, da es in ihm heisst, dass die Prinzipien der praktischen Wissenschaften noch schlecht entschieden seien.

Diese Arbeit wurde nun anscheinend unterbrochen, wie aus dem Brief an Herz vom 7. Juni 1771[4]) hervorgeht. Kant hat den Winter 1770/71 zur Bearbeitung von Materialien benutzt und zwar nicht speziell für die Begründung der Moralphilosophie, sondern für ein Werk, das unter dem Titel: „die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft, das Verhältnis der für die Sinnenwelt bestimmten Grundbegriffe und Gesetze zusamt dem Entwurfe dessen, was die Natur der Geschmackslehre, Metaphysik und Moral ausmacht, enthalten soll."[5]) Auch in diesem Brief, der uns wesentlich Neues nicht bringt, fehlt die Beziehung auf die Ausarbeitung einer Moralphilosophie nicht. Diese ist enthalten in dem angeführten Satze und wird noch an einer andern Stelle hervorgehoben, wo Kant sagt: „Sie wissen, welchen grossen Einfluss die gewisse und deutliche Einsicht in den Unterschied dessen, was auf subjektivistische Prinzipien der menschlichen Seelenkräfte, nicht allein der Sinnlichkeit,

[1]) S. W. II, S. 418.
[2]) S. W. VIII, S. 661—664.
[3]) a. a. O. S. 662/3.
[4]) a. a. O., S. 685—688.
[5]) a. a. O. S. 686.

sondern auch des Verstandes beruht, von dem, was gerade auf die Gegenstände geht, in der ganzen Weltweisheit, ja sogar auf die wichtigsten Zwecke der Menschheit überhaupt haben." [1]) So hat die Lösung der Kant beschäftigenden Probleme nicht allein ein methodisches Interesse, sondern auch ein ethisches. Hier tritt mit immer grösserer Deutlichkeit hervor, wie stark für Kant das Bedürfnis war, zu einer festen Begründung der Moral zu gelangen, wie seine erkenntnistheoretischen Arbeiten doch immer neben ihrem eigentlichen Zweck noch einen höheren verfolgten.

Das in dem vorigen Brief geplante Werk liegt nun seiner äusseren Anordnung nach in dem Briefe Kants an Herz vom 2. Februar 1772 vor. Der Titel ist geblieben, aber eine übersichtliche Einteilung gegeben.[2]) Das Werk soll in einen theoretischen und einen praktischen Teil zerfallen. Der letztere teilt sich wieder in zwei Abschnitte: 1. allgemeine Prinzipien des Gefühls, des Geschmacks und der sinnlichen Begierde; 2. die ersten Gründe der Sittlichkeit. Diese Sonderung zeigt an, dass Kant eine Begründung der Moral, welche von den Einflüssen der Sinnlichkeit frei war, in dieser Zeit anstrebte. Diese Ansicht erhält ihre Rechtfertigung durch die an einer späteren Stelle ausgesprochene Absicht, eine Kritik der reinen Vernunft auszuarbeiten, deren Aufgabe in ihrem praktischen Teil sein sollte, „die Natur der praktischen Erkenntnis, sofern sie bloss intellektuell ist, vorzulegen".[3]) Wie aber Kant sich das gegenseitige Verhältnis von Vernunft und Sinnlichkeit bei Entstehung des sittlichen Urteils, besonders aber bei der einzelnen Handlung ihrem Zustandekommen nach gedacht hat, lässt sich aus dem Briefe nicht mit genügender Sicherheit erkennen. Nur in Bezug auf das sittliche Urteil scheinen folgende Worte einigen Aufschluss zu geben: „In der Scheidung des Sinnlichen vom Intellektuellen in der Moral und den daraus entspringenden Grundsätzen hatte ich es vorher ziemlich weit gebracht. Die Prinzipien des Gefühls, des Geschmacks und der Beurteilungskraft, mit ihren Wirkungen, dem Angenehmen, Schönen und Guten hatte ich auch schon vorlängst zu meiner ziemlichen Befriedigung entworfen." [4]) Hiernach scheint es, als ob Kant an den Anschauungen der Dissertation insofern festhält, als er allgemeine und erste Kriterien des sittlichen

[1]) S. W. VIII, S. 686.
[2]) a. a. O. S. 688.
[3]) a. a. O. S. 691.
[4]) a. a. O. S. 688.

Handelns a priori voraussetzt, nach denen dann die Beurteilungskraft im einzelnen konkreten Fall ihr Urteil fällt. Wie diese aber dann Triebfeder des menschlichen Handelns wird, ist aus unserem Briefe nicht zu ersehen.

Das bezeichnete Problem scheint aber in der auf den soeben genannten Brief folgenden Zeit Gegenstand des Kantischen Nachdenkens gewesen zu sein. In einem Brief aus dem Jahre 1773[1]) giebt Kant Herz einige Ratschläge für die von diesem geplante Arbeit zur Moralphilosophie. An der betreffenden Stelle[2]) heisst es nun: „Ich wünschte aber doch, dass Sie den in der höchsten Abstraktion der spekulativen Vernunft so wichtigen und in der Anwendung auf das Praktische so leeren Begriff der Realität darin (d. h. in der geplanten Arbeit) nicht geltend machen möchten. Denn der Begriff ist transscendental, die obersten praktischen Elemente aber sind Lust und Unlust, welche empirisch sind, ihr Gegenstand mag nun erkannt werden, woher er wolle. Es kann aber ein blosser reiner Verstandesbegriff die Gesetze und Vorschriften desjenigen, was lediglich sinnlich ist, nicht angeben, weil er in Ansehung dieses völlig unbestimmt ist. Der oberste Grund der Moralität muss nicht bloss auf das Wohlgefallen schliessen lassen, er muss selbst im höchsten Grade wohlgefallen, denn er ist keine blosse spekulative Vorstellung, sondern muss Bewegkraft haben und daher, ob er zwar intellektuell ist, so muss er doch eine gerade Beziehung auf die Triebfedern des Willens haben.“ Ich habe diese Stelle in ihrer ganzen Ausdehnung deshalb zitiert, weil E. Arnoldt an sie einige Bemerkungen geknüpft hat,[3]) die zu einer Entgegnung Anlass geben müssen. Arnoldt hält es nämlich für unmöglich, nach dem vorliegenden Wortlaut zu entscheiden, ob Kant „meinte: der oberste Grund der Moralität hat Bewegkraft, weil er gefällt — eine Ansicht, die durchaus verfehlt wäre, da sie zu einer eudämonistischen Moral führte — oder ob er meinte: der oberste Grund der Moralität gefällt, weil er Bewegkraft hat — eine Ansicht, die durchaus richtig wäre und mit seinen späteren Moralprinzipien in Uebereinstimmung stände.“ Zu einem solchen Verzicht giebt, wie ich glaube, unser Brief nicht Anlass. Ohne darauf einzugehen, welchen Zweck bei Annahme der letzteren Ansicht die Bezeichnung der Lust und Un-

[1]) Den Nachweis dieser Datierung giebt E. Arnoldt in der Altpreussischen Monatsschrift Bd. XXVII, S. 103.

[2]) S. W. VIII, S. 695f.

[3]) Altpreussische Monatsschrift Bd. XXVI, 1889, S. 93ff.

lust als oberste praktische Elemente hätte, glaube ich positive Gründe für eine die erste Ansicht, als die allein richtige Auffassung der betreffenden Stelle betrachtende Interpretation anführen zu können. Allerdings ist aus den Worten: der oberste Grund der Moralität muss im höchsten Grade wohlgefallen, die von Arnoldt gestellte Frage nicht zu entscheiden, wohl aber aus den beiden Sätzen: der oberste Grund muss . . . wohlgefallen, denn . . . er muss Bewegkraft haben. Welchen Sinn würde nun das zweite „muss" haben, wenn die an letzter Stelle genannte Ansicht die richtige wäre? Dann würde doch ein einfaches „hat" genügen.

Deshalb glaube ich mich aus den Worten des Briefes zu der Annahme berechtigt, dass nach Kants damaligen Ansichten der oberste Grund der Moralität Bewegkraft hat, weil er gefällt. Wie nun aber die Thatsache, dass derselbe intellektuell ist, mit der anderen zu vereinigen ist, dass die obersten praktischen Elemente Lust und Unlust sind, darüber werden einige Fragmente Aufschluss geben, welche gewissermassen a posteriori die Richtigkeit der ausgesprochenen Ansicht bestätigen werden.

Mit dem soeben besprochenen Brief aus dem Jahre 1773 bricht die Reihe der Nachrichten, welche uns über den Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in der Zeit von 1770—1781 vorliegen, ab. Wie Kant verschiedentlich [1]) hervorhebt, will er an eine Bearbeitung der Moralphilosophie erst dann gehen, wenn er das ihn beschäftigende erkenntnistheoretische Problem völlig zur Lösung gebracht hat. Aber wenn dieses auch die endgiltige Ausarbeitung und Veröffentlichung moralphilosophischer Schriften verhinderte, so waren die in denselben zu behandelnden Probleme doch anscheinend Gegenstand seines Nachdenkens. So heisst es in einem Brief an Herz vom 24. November 1776: [2]) „Die Materialien, durch deren Ausfertigung ich wohl hoffen könnte, einen vorübergehenden Beifall zu erlangen, häufen sich unter meinen Händen, wie es denn zu geschehen pflegt, wenn man einiger fruchtbaren Prinzipien habhaft geworden. Aber sie werden insgesamt durch einen Hauptgegenstand wie durch einen Damm, zurückgehalten, von welchem ich hoffe, ein dauerhaftes Verdienst zu erwerben." Die Vermutung, dass unter den sich häufenden Materialien auch moralphilosophische Arbeiten zu verstehen sind, liegt wohl sehr nahe, besonders da wir aus

[1]) S. W. VIII, S. 691 u. 696.
[2]) a. a. O. S. 697 ff.

früheren Briefen wissen, dass Kant sofort nach Beendigung des Hauptwerks an eine Metaphysik der Sitten gehen wollte, „auf die er sich zum voraus freute".[1]) Die Thatsache, dass Kants Nachdenken so hauptsächlich von den Problemen der theoretischen Philosophie beherrscht wurde, ist nun die Ursache des in vieler Beziehung schwankenden und nicht genau festzustellenden Standpunktes der „Kritik der reinen Vernunft" in Bezug auf die uns interessierenden Fragen. Somit schiebt sich der Zeitpunkt, wo unserer Darstellung wieder sichere Materialien zu Gebote stehen, hinaus bis zum Jahre 1785 d. h. bis zum Erscheinen der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Standen so schon von jeher etwaigen Datierungsversuchen der vorhandenen Fragmente grosse Schwierigkeiten entgegen, so sind diese neuerdings noch dadurch gewachsen, dass die einzigen Anhaltepunkte, welche man in Nachschriften Kantischer Vorlesungen zu besitzen glaubte, sich als unbrauchbar erwiesen haben oder erweisen werden. Einerseits sind die bisherigen Datierungen derselben als irrtümlich erkannt worden, ohne dass neue, sichere an ihre Stelle getreten wären, anderseits sind als Folge dieser Erkenntnis berechtigte Bedenken gegen die Verwendung derartiger Nachschriften zur Darstellung des Entwicklungsganges der Kantischen Philosophie laut geworden.[2])

Für unseren Zweck kommen nun zwei Nachschriften Kantischer Vorlesungen in Betracht:

1. I. Kants Vorlesungen über die Metaphysik ed. Pölitz, Erfurt 1821 und

2. I. Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie ed. Starke, Leipzig 1831.

Die unter Nr. 1 genannten Vorlesungen sind neuerdings Gegenstand eingehender Untersuchungen gewesen. Nachdem B. Erdmann die der Nachschrift entsprechende Vorlesung um das Jahr 1774 angesetzt hatte,[3]) hat E. Arnoldt als Zeitraum, in welchen die Vor-

---

[1]) S. W. VIII, S. 696.

[2]) cf. Adickes in seinen Kantstudien 1895, S. 91. A. A. spricht sich dahin aus, „dass die erhaltenen Nachschriften von Kants Vorlesungen sich, wenn überhaupt, nur in ganz besonders günstigen Fällen und auch dann nur mit der äussersten Vorsicht zur Rekonstruktion seiner Entwicklungsgeschichte und zur Kennzeichnung seines wissenschaftlichen Standpunktes verwenden lassen."

[3]) Philos. Monatshefte 1883, S. 129 f. u. a. a. O. 1884, S. 65 ff. Es ist selbstverständlich, dass nach der eigenen Angabe von Pölitz für uns nur die Kosmologie, die Psychologie und die rationale Theologie in Betracht kommen.

lesung zu setzen ist, die Jahre 1778/79 — 1784/85 bezeichnet.[1]) Demgegenüber hat Heinze gezeigt,[2]) dass der terminus a quo von Arnoldt zu spät angesetzt ist, dass vielmehr schon das Semester 1775/6 das erste mögliche ist, in welchem die genannte Vorlesung gehalten sein kann. Diese Angabe stützt sich auf eine Stelle, wo es von Crusius heisst:[3]) „Crusius hat von solchen Schwärmereien den Kopf voll gehabt, und er war so glücklich, dass er sich so was denken konnte." Da hieraus hervorgeht, dass Crusius zur Zeit der Vorlesung schon tot war, derselbe aber am 18. Oktober 1775 gestorben ist, so kann die Vorlesung frühestens im Winter 1775/76 gehalten sein. Als terminus ad quem sieht Heinze aus inneren Gründen, welche sich hauptsächlich darauf stützen, dass Kant in der genannten Vorlesung die Kategorie der Limitation nicht erwähnt, das Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft an. Der späteste Termin wäre also dann das Semester 1779/80 und wir hätten einen Spielraum von vier Jahren für die Datierung.[4])

Mehr an Arnoldt schliesst sich O. Thon an, welcher meint, dass die Vorlesung frühestens im Winter 1781/82 gehalten sein kann.[5]) Eine Besprechung und Kritik der von ihm angeführten Gründe soll einer späteren Stelle der Arbeit vorbehalten bleiben.

Diese verschiedenen, einander widersprechenden Meinungen sind wohl geeignet, zu einer allgemeinen Betrachtung über Datierungsversuche und Verwertung Kantischer Vorlesungen Anlass zu geben.[6])

Als oberstes Prinzip, dem nicht hätte widersprochen werden sollen, muss für jeden Datierungsversuch anerkannt werden, dass aus der Vorlesung gewonnene äussere Daten — wie z. B. der Tod Crusius' — absolut ausschlaggebend sein müssen. Deshalb ist die Opposition Försters[7]) gegen Arnoldt und die höhere Bewertung „innerer Gründe"

[1]) Altpreussische Monatsschrift Bd. 29, 1892, S. 469. A. hält 1779/80 als terminus a quo für wahrscheinlicher.

[2]) M. Heinze, Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern, Leipzig 1894 [vorher: Abh. der kgl. sächs. Gesellsch. der Wissensch. phil.-histor. Klasse Nr. VI, S. 481—728]. Die beste Uebersicht der behandelten Fragen giebt H. Vaihinger im Arch. f. Gesch. d. Phil. VIII, S. 420 f.

[3]) a. a. O. S. 146.

[4]) Heinze a. a. O. S. 516/7.

[5]) O. Thon, Die Grundprinzipien der Kantischen Moralphilosophie in ihrer Entwicklung. Diss. Berlin 1895, S. 33/4.

[6]) cf. Heinze a. a. O. S. 656—659.

[7]) a. a. O. S. 105/6. Försters Festhalten an der von ihm gegebenen Datierung ist wohl nur verständlich, wenn man bedenkt, dass mit ihr seine Rekonstruktion des Entwicklungsganges der Kantischen Ethik überhaupt steht und fällt.

äusseren Thatsachen gegenüber mindestens als ein gänzlich aussichtsloses Unternehmen zu bezeichnen. Aber nehmen wir einmal an, dass es durch Benutzung äusserer Daten gelungen sei, eine Vorlesung auf ein bestimmtes Semester zu fixieren, so ist damit noch nicht ohne Weiteres gegeben, dass die Vorlesung thatsächlich die Anschauungen Kants in dieser Zeit genau wiedergiebt. Ein äusserer und ein innerer Grund müssen zu dieser Ansicht führen. Erstens darf niemals vergessen werden, dass Kant nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar zu uns spricht, wobei denn Missverständnisse und Ungenauigkeiten von Seiten der Zuhörer reichlich mitunterlaufen. Die Erinnerung an eigenes Kolleghören und Nachschreiben wird sicherlich jedem die äusserste Vorsicht in der Benutzung solcher Nachschriften anempfehlen. Keinesfalls darf man aber ein einzelnes Wort, eine einzelne Formulierung so in Anspruch nehmen, als wenn wir sie in Kants Schriften vorgefunden hätten. Dies ist leider häufig genug geschehen.

Aber selbst wenn es möglich sein sollte, durch Vergleichung verschiedener aus derselben Zeit, günstigsten Falls aus demselben Jahre, stammender Nachschriften diese Ungenauigkeiten zu korrigieren, so ist noch nicht damit gegeben, dass die so verbesserte Nachschrift, selbst wenn sie ein getreues Abbild des damals von Kant Vorgetragenen sein würde, nun wirklich seine damaligen Anschauungen wiedergiebt. Es ist zu achten auf die Methode und die pädagogischen Gesichtspunkte, nach welchen Kant seine Vorlesungen hielt. Seine eigenen Aeusserungen hierüber müssen massgebend sein. Was das erste betrifft, so heisst es in der Erklärung: „Ueber den ihm zugeschriebenen Anteil an den Schriften Theodor Gottlieb von Hippels“: „Wie es aber, ohne hiezu ein Plagiat annehmen zu dürfen, zugegangen, dass doch in diesen ihm (Hippel) zugeschriebenen Werken so manche Stellen buchstäblich mit denen übereinkommen, die viel später in meinen auf die Kritik der reinen Vernunft folgenden Schriften als meine eigenen Gedanken noch zu seiner Lebenszeit vorgetragen werden können; das lässt sich . . . gar wohl begreiflich machen. Sie sind nach und nach fragmentarisch in die Hefte meiner Zuhörer geflossen, mit Hinsicht, von meiner Seite, auf ein System, was ich in meinem Kopfe trug, aber nur allererst in dem Zeitraum von 1770—1780 zu Stande bringen konnte.“ [1])

Von höchster Bedeutung muss hier das Wort „fragmentarisch“

[1]) S. W. VIII, S. 596/7.

sein. Es enthält die ganze Schwierigkeit und giebt eine Erklärung, warum die bisherigen Datierungen so verschieden ausfallen mussten. Altes und Neues steht so in einer Vorlesung nebeneinander und je mehr der eine dieses der andere jenes hervorhebt, werden die Datierungen verschieden ausfallen. Fragmentarische Andeutungen neu gewonnener Einsichten können leicht den Schein erwecken, als seien dieselben noch unfertig und deshalb eine frühere Datierung notwendig.

Eine andere Aeusserung Kants mahnt nun ebenso zur Vorsicht: In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" heisst es von Universitätsprofessoren, dass es ihr Amt erfordert, „sich doch für eine dieser Theorieen (Prinzipien der Sittlichkeit) zu erklären (weil Zuhörer den Aufschub des Urteils nicht wohl leiden mögen)." [1]) Aus dieser naturgemäss auch von Kant angewandten Maxime ergiebt sich als notwendige Folge, dass sich das Alte länger in seinen Vorlesungen als in seinem Geiste erhielt. Es war für ihn in der eigentlichen Zeit seiner Entwicklung nicht immer möglich, dem Neuen, was er gefunden, die für die Vorlesung nötige Abrundung und systematische Vollständigkeit zu geben.

Beide soeben zitierte Aeusserungen Kants führen gleichmässig zu dem Resultat, dass Vorlesungen nicht genau die wissenschaftlichen Einsichten wiedergeben, zu welchen Kant zur Zeit der betreffenden Vorlesung gelangt war, dass sie vielmehr früher vertretenen Anschauungen eher entsprechen. Daraus ergiebt sich als Regel für Datierungsversuche, dass man sich im Allgemeinen hüten muss, eine Vorlesung zu früh anzusetzen.

Diese Ergebnisse, so skeptisch sie scheinen mögen, sollen jedoch Vorlesungsnachschriften nicht allen Wert für das Verständnis der Entwicklungsgeschichte des Kantischen Geistes absprechen. Sie sollen nur zur Vorsicht mahnen. Dadurch dass die besprochene Frage nach misslungenen Datierungsversuchen und mancher auf dieser Grundlage gezogenen falschen Schlussfolgerung sich als schwieriger herausgestellt hat, als man ursprünglich annahm, ist sie nicht unlösbar geworden. Allerdings lässt sie sich nicht mit dem jetzt zu Gebote stehenden Material lösen. Wenn es durch Verwertung mehrerer, über denselben Gegenstand zu verschiedenen Zeiten gehaltener Vorlesungen gelungen sein wird, eine Entwicklungsreihe innerhalb dieser selbst herzustellen und so Kants pädagogisches

[1]) S. W. IV, S. 291.

Verfahren näher kennen zu lernen, darf man auch hoffen, wertvolle Rückschlüsse auf seine Entwicklung machen zu können.

Kehren wir nach dieser Abschweifung zu unserer eigentlichen Frage: der Datierung und eventuellen Benutzung der von Pölitz herausgegebenen Vorlesungen über Metaphysik zurück, so wird es vor allem unsere Aufgabe sein, einmal den Gedankengang derselben, soweit er für uns in Betracht kommt, darzustellen. Hierbei haben wir uns gegen die eigentümliche Benutzung der Vorlesungen durch Förster zu wenden. Dieser hat für seine Hypothese über den Entwicklungsgang der Kantischen Ethik einzig und allein das in den Vorlesungen enthaltende Kapitel über Psychologie [1]) benutzt und ist so zu überaus merkwürdigen Resultaten gelangt. Was berechtigt ihn aber nun, dies eine Kapitel aus der ganzen Vorlesung herauszureissen und allein auf seiner Grundlage den moralphilosophischen Standpunkt Kants in der Vorlesung zu kennzeichnen? Weshalb benutzt er zu diesem Zweck nicht ebenso die aus derselben Zeit stammenden Ausführungen der rationalen Theologie? Aus dem Teil der Vorlesung, der für uns in Betracht kommen kann, und einen Raum von ca. 250 Seiten einnimmt, hat Förster nur 22 Seiten benutzt, um darauf seine Hypothese aufzubauen. Aber auch diese 22 Seiten geben ihm kein Recht zu dieser. Förster äussert sich zusammenfassend über die moralphilosophischen Lehren der Vorlesung: „Das hier [in dem Kapitel über Psychologie] aufgestellte Moralprincip ist vom Standpunkte des späteren Systems aus völlig eudämonistisch: Die Rücksicht auf das, was mit dem ganzen Leben übereinstimmt, ist Quelle des Sittlichen, eine Lust geht der Gesetzesbefolgung voraus.“ [2])

Vergegenwärtigen wir uns nun den Gedankengang Kants in dem erwähnten Kapitel, so zeigt sich, dass nach seinen dortigen Ausführungen das Vermögen der Lust und Unlust nur in gewissem Sinne eine selbständige Stelle neben dem Erkenntnisvermögen einnimmt. Es ist allerdings etwas Neues diesem gegenüber, aber es ist nicht ohne dasselbe möglich. Ein Gegenstand kann in uns nicht Lust oder Unlust erregen, wenn wir ihn nicht „erkannt“ haben. „Alle Lust und Unlust setzt Erkenntnis vom Gegenstand voraus; entweder eine Erkenntnis der Empfindung oder der Anschauung oder der Begriffe.“ [3]) Trotzdem kann die Erkenntnis selbst nicht Ursache

[1]) a. a. O. S. 124—262.
[2]) a. a. O. S. 80.
[3]) a. a. O. S. 167.

des Gefühls sein, sondern nur Bedingung desselben. Das Charakteristikum des Gefühls beruht aber darauf, dass die Ursache seines Hervortretens nicht eine Vergleichung der Vorstellung mit dem Gegenstande ist, sondern eine solche „mit dem gesamten Leben des Subjekts.“ [1]) Das Leben ist aber ein inneres Prinzip aus Vorstellungen zu handeln“. So erhalten wir als allgemeinste Definition von Lust und Unlust: „Wenn eine Vorstellung mit der gesamten Kraft des Gemüts, mit dem Prinzip des Lebens zusammenstimmt, so ist dieses die Lust. Ist die Vorstellung aber von der Art, dass sie dem Prinzip des Lebens widersteht, so ist dieses Verhältnis des Widerstreits in uns die Unlust.“ [2]) Entsprechend den verschiedenen Arten des Lebens: des tierischen, menschlichen und geistigen giebt es nun drei Arten von Lust, von denen uns aber nur die letzte interessiert: die geistige Lust. Sie „ist idealisch und wird erkannt aus puren Begriffen des Verstandes.“ [3]) Hiermit ist gegeben, dass die Gegenstände der geistigen Lust notwendiger Weise allen Menschen gefallen müssen. Was aber „aus der Uebereinstimmung der allgemeinen Erkenntniskraft gefällt, ist gut; und wenn es aus demselben Grunde missfällt, so ist es böse.“ [4])

Hier entsteht nun die Frage nach der besonderen Art dieses Wohlgefallens. Affiziert werden kann das Subjekt unmöglich von ihm, dies schliesst sein Ursprung aus. Eine Lösung giebt nun der folgende Gedankengang: „Die Freiheit ist der grösste Grad der Thätigkeit und des Lebens . . . Fühle ich nun, dass etwas mit dem höchsten Grade der Freiheit, also mit dem geistigen Leben übereinstimmt; so gefällt es mir. Diese Lust ist die intellektuelle Lust. Man hat bei ihr ein Wohlgefallen, ohne dass es vergnügt. Solche intellektuelle Lust ist nur in der Moral. Woher hat aber die Moral solche Lust? Alle Moralität ist die Zusammenstimmung der Freiheit mit sich selbst . . . Was aber mit der Freiheit zusammenstimmt, das stimmt mit dem ganzen Leben überein. Was aber mit dem ganzen Leben übereinstimmt, das gefällt. Dieses ist jedoch nur eine reflektierende Lust, wir finden hier kein Vergnügen, sondern billigen es durch Reflexion. Die Tugend hat aber kein Vergnügen, aber dafür Beifall.“ [5]) Aus dieser Stelle zieht Förster nun den

[1]) a. a. O. S. 168.
[2]) a. a. O. S. 169.
[3]) a. a. O. S. 170.
[4]) a. a. O. S. 171.
[5]) a. a. O. S. 173.

Schluss, dass Kant glaube, „dass man die Moral gründen könne auf die Lustgefühle, welche hervorgehen aus der ungehinderten Bethätigung des geistigen Lebens gegenüber den Antrieben der Sinnlichkeit, aus dem Bewusstsein der Ausgleichung aller Einzeltriebe mit Gedanken, welche das ganze Leben umfassen und begreifen.“ [1]) Ist Förster zu diesem Satze berechtigt? Ich glaube mit einem einfachen „Nein“ antworten zu müssen. Kant hat nur das Wesen der intellektuellen Lust rein theoretisch [2]) festgestellt und hinzugefügt, dass sie nur in der Moral vorkomme, aber absolut noch nicht damit gesagt, dass er die letztere auf intellektuelle Lustgefühle gründen wolle. Die Frage, wie tugendhaftes Handeln überhaupt zu Stande komme, wird in dem herangezogenen Kapitel garnicht entschieden.

Diese Entscheidung bringt erst das Kapitel über das Begehrungsvermögen. Dort heisst es: „Wenn die Erkenntnis des Verstandes eine Kraft hat, das Subjekt zu bewegen zu der Handlung, bloss deswegen, weil die Handlung an sich gut ist; so ist diese bewegende Kraft eine Triebfeder, welches wir auch das moralische Gefühl nennen. Das moralische Gefühl soll also sein, wo durch die Motive des Verstandes eine bewegende Kraft entsteht. Diese Triebfeder des Gemüts soll aber nicht pathologisch necessitieren; und sie necessitiert auch nicht pathologisch, indem wir das Gute durch den Verstand einsehen, und nicht, so fern es unsere Sinne afficiert. Wir sollen uns also ein Gefühl denken, was aber nicht pathologisch necessitiert, und dieses soll das moralische Gefühl sein. Man soll das Gute durch den Verstand erkennen und doch davon ein Gefühl haben. Dieses ist freilich etwas, was man nicht recht verstehen kann, worüber aber auch noch gestritten wird. Ich soll ein Gefühl davon haben, was kein Gegenstand des Gefühls ist, sondern welches ich durch den Verstand objektiv erkenne. Es steckt hierin also immer eine Contradiction. Denn wenn wir das Gute thun sollen durchs Gefühl, so thun wir es, weil es angenehm ist. Dieses kann aber nicht sein; denn das Gute kann gar nicht unsere Sinne afficieren. Wir nennen aber das Gefallen am Guten ein Gefühl, weil wir die subjektiv treibende Kraft der objektiv praktischen Necessitation nicht anders ausdrücken können. Das ist ein Unglück fürs

[1]) Förster a. a. O. S. 79.

[2]) Die eigentümliche Bezeichnung der intellektuellen Lust als einer „reflektierenden Lust“ scheint mir anzudeuten, dass Kant sie zu einer Begründung der Moral nicht verwendet wissen wollte.

menschliche Geschlecht, dass die moralischen Gesetze, die da objektiv necessitieren, nicht auch zugleich subjektiv necessitieren." [1]) Förster hat diese Stelle ebenfalls herangezogen und ausdrücklich das Schwanken der Anschauungen Kants betont.[2]) Wie konnte er aber dann den oben zitierten Satz aussprechen? Wenn Kant wirklich eine Begründung der Moral auf „Lustgefühle" für möglich hielt, warum verwertet er dann nicht an der soeben zitierten Stelle die „intellektuelle Lust", um so die subjektive Triebfeder des Guten aufzuzeigen?[3]) Wenn wirklich der Charakter des Guten dadurch bestimmt würde, dass es ein Gegenstand unserer intellektuellen Lust ist, wie ist dann überhaupt der Gegensatz zwischen objektiver und subjektiver Nezessitation möglich?

Wenn schon dieser Gegensatz Förster zu einer etwas vorsichtigeren Formulierung des oben[4]) zitierten Satzes hätte führen müssen, so weist eine kurz hinter der soeben besprochenen Stelle stehende Bemerkung die Unrichtigkeit der Auffassung überhaupt nach. Dort heisst es: „Wenn die Motive das bonum absolutum enuncieren; so sind es motiva moralia." Das bonum absolutum zerfällt aber nach einer am Schluss[5]) der ganzen Vorlesung getroffenen Einteilung in zwei Elemente: die Glückseligkeit und die Würdigkeit für Glückseligkeit Diese letztere kann der Mensch durch sein sittliches Verhalten erwerben. Worin dieses nun besteht, zeigt das Kapitel: Ueber den Zustand der Seele nach dem Tode. Dort heisst es: „Alle unsre Handlungen stehen unter praktischen Regeln der Verbindlichkeit. Diese praktische Regel ist das heilige moralische Gesetz.[6]) Dieses sehen wir a priori ein; es liegt in der Natur der Handlungen, dass sie so und nicht anders sein sollen, welches wir a priori einsehen. Es kommt hier aber vornämlich auf die Gesinnungen an, dass sie mit dem heiligen Gesetz adäquat sind, wo auch der Bewegungsgrund moralisch ist. Alle Sittlichkeit aber besteht im Inbegriff der Regel nach welcher wir würdig werden,

[1]) a. a. O. S. 186/7.

[2]) Förster a. a. O. S. 80.

[3]) Besonders merkwürdig bleibt die Nebeneinanderstellung der beiden Begriffe „moralisches Gefühl" und „intellektuelle Lust", ohne dass überhaupt zwischen beiden ein innerer Zusammenhang hergestellt ist.

[4]) s. o. S. 60.

[5]) a. a. O. S. 343.

[6]) cf. S. 264: „Der Mensch sieht durch seine Vernunft ein heiliges Gesetz ein, wonach er sein Verhalten einrichten soll."

glücklich zu sein, wenn wir darnach handeln.“ [1]) Ich glaube, dass die Anführung dieser Stelle genügt, um zu zeigen, wie wenig berechtigt Försters Auffassung des ethischen Standpunkts Kants zur Zeit der Vorlesung ist. Nicht die intellektuelle Lust, sondern ein aprioriseches Gesetz ist Triebfeder des Handelns. Dieses wird aber nur dadurch zu einer solchen, dass der Mensch den „Glauben an einen künftigen Zustand hat“. „Er (der Glaube) ist die Triebfeder zur Tugend, und wer das Gegenteil einführen wollte, der hebet alle moralischen Gesetze und alle Triebfedern zur Tugend auf; dann sind die moralischen Grundsätze nur Chimären.“ [2]) Diese Ausführungen zeigen, dass Kant mehr als in späterer Zeit hier das Glückseligkeitsstreben des Menschen zur Sicherung der Verbindlichkeit des Moralgesetzes herbeizieht.[3]) Aber auch diese Thatsache beweist nur, wie wenig Kant daran dachte, die intellektuelle Lust zur Grundlage der Moral zu machen. Wenn er dies that, weshalb brauchte er dann noch die Hoffnung auf das Jenseits, um dem moralischen Gesetz Verbindlichkeit zu verschaffen, wenn schon das Gefühl der intellektuellen Lust genügte, um das menschliche Handeln in Bewegung zu setzen?

Nach diesen Ausführungen kehre ich zur Frage der Datierung unserer Vorlesung zurück. Thon hat mit vollem Recht hervorgehoben, dass wir in ihr „Stellen haben, die fast wörtlich mit korrespondierenden Ausführungen in der Kritik der reinen Vernunft übereinstimmen, so z. B. die ganze Abhandlung über die Begründung der Moraltheologie.“ [4]) Eine Vergleichung der betreffenden Stellen [5]) ergiebt dies ohne weiteres. Der ferneren Ansicht Thons, dass die Vorlesung die Ergebnisse der Kritik der reinen Vernunft voraussetze, kann ich nicht beistimmen; seine Gründe werde ich an einer anderen Stelle prüfen. Ich komme so zu dem Schlusse, dass die Vorlesung in einem der dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft zunächst liegenden Jahre gehalten sein muss, glaube aber nicht aus den in ihr enthaltenen ethischen Anschauungen mit Sicherheit entscheiden zu dürfen, ob dies Jahr unmittelbar vor oder unmittelbar nach 1781 zu suchen sei. Wenn ich mich aber trotzdem für ein Jahr vor 1781 entscheide, so geschieht

[1]) a. a. O. S. 239.

[2]) a. a. O. S. 241.

[3]) cf. Heinze a. a. O. S. 539.

[4]) a. a. O. S. 33/4.

[5]) Vorlesungen über die Metaphysik S. 289—294. Kritik d. r. V. ed. Kehrbach S. 613—616.

dies in Rücksicht auf eine Stelle, die nach meiner Ansicht nur vor dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft gesprochen sein kann, deren Inhalt aber derartig ist, dass ein Missverständnis des Zuhörers ausgeschlossen erscheint. Es heisst auf S. 216 der Vorlesung: „Wenn wir aber die Seele des Menschen mit tierischen Seelen und mit anderen Geistern vergleichen; so muss man nicht hier hoffen, viele Geheimnisse und Entdeckungen zu hören, die sonst noch keiner weiss, und die der Philosoph aus einer geheimen Quelle geschöpft hätte; aber eine Entdeckung wird man hier doch zu erwarten haben,[1]) die viele Mühe gekostet hat und die noch Wenige wissen: nämlich die Schranken der Vernunft und der Philosophie einzusehen, wie weit die Vernunft hier gehen kann. Wir werden also hier unsere Unwissenheit kennen lernen, und den Grund derselben einsehen: warum es unmöglich ist, dass hierin kein Philosoph weiter gehen kann, und auch nicht gehen wird; und wenn wir das wissen, so wissen wir schon viel.“ Diese Worte scheinen mir mit nicht misszuverstehender Deutlichkeit auf das Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft hinzudeuten. So konnte sich Kant unmöglich nach dem Jahre 1781 aussprechen. Der kritische Standpunkt war ja doch seine Entdeckung, konnte er von ihr als einer zu erwartenden sprechen, wenn sie schon gedruckt vorlag? Aber nicht nur dass die Vorlesung vor 1781, sondern auch dass sie unmittelbar vor dem genannten Jahre gehalten ist, scheint mir aus der zitierten Stelle hervorzugehen. Wie hätte Kant sonst sagen können, dass diese Entdeckung viel Mühe gekostet hat? So konnte er nur sprechen, als er seiner Sache sicher war.

Deshalb komme ich zu dem Schluss, dass die Vorlesung wahrscheinlich 1778/79 oder 1779/80 gehalten ist.

Aehnliche Schicksale haben nun auch die Vorlesungen Kants über Anthropologie, welche Starke herausgegeben hat, gehabt. Starke selbst sagt: „Wir geben hier den Abdruck von Vorlesungen, welche Kant wahrscheinlich schon in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts gehalten hat, weil ihr Inhalt verrät, dass die Kritik der reinen Vernunft (1781) noch nicht erschienen war.“[2]) B. Erdmann verlegt die Vorlesung in das Wintersemester 1773, ihm folgte Heinze noch in der 7. Aufl. des „Grundrisses der Geschichte der Philosophie“

[1]) Die auf die angegebene Seite folgenden Ausführungen bringen diese Entdeckung nicht.

[2]) a. a. O. Einleitung S. XII, cf. auch S. 105.

von Ueberweg, hat aber in der achten aus unbekannten Gründen auf eine Datierung verzichtet.[1]) Erdmanns Datierung hat auch Hegler acceptiert und daraus wichtige Schlussfolgerungen für den Entwicklungsgang der Kantischen Ethik gezogen, da er zu der Annahme berechtigt zu sein glaubt, dass „die Wendung zu der Ethik der kritischen Periode in wichtigen Punkten schon früh erfolgt ist".[2]) Förster setzt die Vorlesung vor die Kritik der reinen Vernunft, ohne eine genauere Datierung zu versuchen, da er sie für seine Darstellung nur beiläufig benutzt.[3])

Da Erdmann allein eine Begründung seiner Ansichten gegeben hat,[4]) so haben wir es hier nur mit seinen Argumenten zu thun. Er stützt seine Datierung auf die auf Seite 60 des Starke'schen Druckes stehende Erklärung: „Der Verstand stellt die Dinge nicht vor, wie wir von ihnen affiziert werden, sondern was die Dinge an sich selbst sind." Aus dem uns sonst aus den Briefen an Herz bekannten Standpunkt der Kantischen Erkenntnistheorie folgt aber, dass eine solche Aeusserung spätestens im Winter 1773, in welchem Kant zum ersten Male Anthropologie las, noch möglich war. Diesen sieht also Erdmann als den wahrscheinlichsten für eine Datierung an. In einer Anmerkung[5]) nennt er diesen Termin so schon „überraschend spät" und setzt hinzu: „Ohne ein so sicheres Zeugnis würde man schwerlich Grund gefunden haben die jetzt verbreitetste Annahme, dass jene Umkippung sehr bald nach 1772 sich vollzogen hätte, wieder aufzugeben." Dem gegenüber ist nun darauf hinzuweisen, dass dieser völlig vereinzelt stehenden Stelle viele andere gegenüberstehen, welche eine sich dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft mehr annähernde Datierung als notwendig erscheinen lassen. So heisst es auf S. 39: „Die Sinne ohne Verstand würden wenigstens Anschauungen haben, der Stoff zu denken wäre da, wenn gleich nicht gedacht würde. Wäre aber der Verstand ohne Sinne, so würden wir die Form des Denkens haben, ohne denken zu können." Diese eine Stelle mag genügen, um die Unhaltbarkeit der Datierung Erdmanns nachzuweisen. Dass aber in derselben Vorlesung durch wenige Seiten getrennt zwei sich derartig widersprechende

[1]) a. a. O. III, 1, S. 257 „nach einer von Kant früher, in welchem Jahre ist unsicher, gehaltenen Vorlesung über Anthropologie."

[2]) a. a. O. S. 323.

[3]) a. a. O. S. 31.

[4]) Reflexionen Bd. I, Heft 1, S. 58.

[5]) a a. O. S. 58.

Aeusserungen vorfinden, mag als Beispiel dafür dienen, wie wenig zuverlässig eine Datierung aus inneren Gründen für Nachschriften Kantischer Vorlesungen ist.

Um so grösseren Wert müssen deshalb äussere Daten für unsere Zwecke haben, welche in der Vorlesung auch reichlich vorhanden sind. Auf diese Weise ist nun der terminus a quo völlig sicher festzustellen, da Lessings Nathan auf Seite 38 erwähnt wird. Es heisst dort: „Lessing hat in allen seinen Schriften den Fehler, in den Teilen unterhaltend zu sein, und im Ganzen weiss man doch nicht, was er haben will; man findet dies im Nathan dem Weisen, und alle seine Schauspiele missfallen, und zwar, weil sie kein Ganzes ausmachen.“ Da aber Lessings Nathan erst im Jahre 1779 erschienen ist, so kann die der Nachschrift entsprechende Vorlesung nicht vor dem Jahre 1779 gehalten sein. Ausgeschlossen ist auch das Wintersemester 1778/79, da die zitierte Aeusserung am Anfange der Vorlesung gefallen sein muss, wie sich aus der Nummer der Seite ergiebt.[1]) Zum Ueberfluss sind wir noch von Hamann darüber unterrichtet, in welcher Zeit Kant den „Nathan“ gelesen hat. Hamann schreibt an Herder am 6. Mai 1779: „Vorige Woche habe ich die zehn ersten Bogen von Nathan gelesen und mich recht daran geweidet. Kant hat sie aus Berlin erhalten, der sie bloss als den zweiten Teil der Juden beurteilt, und keinen Helden aus diesem Volk leiden kann.“[2]) Da nun aus den über den Druck uns bekannten Nachrichten[3]) folgt, dass Kant die ersten zehn Bogen nur innerhalb des Zeitraumes von März bis Mai 1779 erhalten haben kann, so ist damit die Unmöglichkeit, dass das Wintersemester 1778/79 das Semester der Vorlesung war, erwiesen. Wir haben also als terminus a quo das Wintersemester 1779/80 anzusehen, in welchem, wie das Vorlesungsverzeichnis ergiebt, Kant über Anthropologie las.

Als terminus ad quem ist der Tod Buffons anzusehen, von welchem es in der Vorlesung heisst: „Die Franzosen loben Buffon, dass er so rasch im Urteilen ist, und einen Muth beweiset, einen Satz zu wagen, über den ein spottender Criticus sich aufhalten könnte.“ Da sich hieraus ergiebt, dass Buffon zur Zeit dieser Aeusserung Kants noch am Leben war und derselbe am 16. April 1788 gestorben ist, so ergiebt sich das Semester 1787/88 als spätester,

[1]) Die Nachschrift erstreckt sich über 374 Seiten, auf Nr. 38 wird der „Nathan“ erwähnt.

[2]) Hamann Schriften VI, S. 79.

[3]) H. Düntzer, Lessings Nathan der Weise [Erläuterungen Bd. 34/35] S. 9ff.

möglicher Termin der Vorlesung. Die Zeit, innerhalb welcher dieselbe gehalten sein kann, ist also begrenzt durch die Semester 1779/80 und 1787/88.

Wenn eine Vermutung gestattet ist, so dürfte die Vorlesung um das Jahr 1784 anzusetzen sein, da sich auffällige Uebereinstimmungen mit den in der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" hervortretenden Anschauungen finden, deren Besprechung aber einer späteren Stelle der Arbeit vorbehalten bleiben muss.

So gelangen wir zu dem Ergebnis, dass die beiden genannten Vorlesungen für die Rekonstruktion des Entwicklungsganges der Kantischen Ethik in den ersten siebziger Jahren nicht zu verwerten sind.

Der Mangel an für unsere Zwecke brauchbaren Briefen einerseits und die Unmöglichkeit, die genannten Vorlesungen für die jetzt zu behandelnde Zeit in Anspruch zu nehmen, anderseits haben zur Folge, dass wir darauf verzichten müssen, die weitere Entwicklung der moralphilosophischen Ideen Kants auf der Grundlage feststehender Daten zu verfolgen. Nur mit dieser Einschränkung können wir unsere Darstellung fortsetzen, deren wertvollstes Material bis jetzt die „Losen Blätter" und für ein einzelnes Problem die „Reflexionen" sind.

Vergegenwärtigen wir uns das Problem. Das Ergebnis der Dissertation war: „es kann Erkenntnis der Thatsachen durch reine Vernunft geben; und zwar dadurch, dass der Geist ursprüngliche Gesetze aller Erkenntnisthätigkeit enthält." [1]) Die schon mehrfach hervorgehobene Erscheinung trat, wie wir gesehen haben, auch nach der Dissertation wieder zu Tage: die in der theoretischen Philosophie gefundenen Ergebnisse wurden auf die praktische Philosophie angewandt. Auch hier kam es darauf an, a priori Gesetze aufzuzeigen. Aber nur bis zu diesem Punkt gehen theoretische und praktische Philosophie nebeneinander; ihre Gesetze haben einen gänzlich verschiedenen Charakter. Die in der theoretischen Philosophie aus der natura intellectus puri abgeleiteten Gesetze drücken etwas Thatsächliches aus, sie sagen nur, was ist, sie haben sich nicht erst Geltung zu verschaffen, sie sind menti insitae,[2]) alles menschliche Denken ist notwendig ihnen unterworfen. Die Gesetze der praktischen Philosophie müssen dagegen sagen, was sein soll, ihre

[1]) Paulsen a. a. O. S. 103.
[2]) S. W. II, S. 403.

Geltung für das menschliche Handeln ist noch nicht gesichert, selbst wenn ihre Formulierung gelungen sein sollte. Damit entstand das eigentliche Problem der praktischen Philosophie. „Der oberste Grund der Moralität muss, ob er zwar intellektuell ist, eine gerade Beziehung auf die Triebfedern des Willens haben.“ [1]) Die Scheidung der apriorischen Form vom empirisch gegebenen Stoff, wie sie die Dissertation vollzog, war der einzig mögliche Weg, der zur Auffindung eines solchen Gesetzes führen konnte. Der Stoff war naturgemäss das Glückseligkeitsstreben des Menschen. Es galt die Form zu finden. Das Glückseligkeitsstreben des Menschen musste eine Einschränkung, eine Richtung durch die Vernunft erfahren. Diese Einschränkung konnte sich aus dem Wesen des einzelnen Individuums unter zu Grundelegung seiner ursprünglichen natürlichen Triebe in Rücksicht auf seine Vollendung als einer moralischen Persönlichkeit oder aus der Thatsache seiner Zugehörigkeit zur Menschheit überhaupt ergeben. Drittens konnte die Vernunft als transscendentes Vermögen einerseits als Einzelvernunft aber anderseits das Gesetz geben. Hierdurch mussten notwendig aus der Formel des Sittengesetzes die stofflichen Elemente ausscheiden, es blieb nur die Form der Allgemeinheit des Sittengesetzes. Dies ist der Standpunkt der kritischen Ethik, die beiden anderen möglichen Lösungen scheinen mir in der angegebenen Reihenfolge Vorstufen zu ihr innerhalb des Entwicklungsganges der Kantischen Ethik gewesen zu sein.

Die erste dieser beiden Lösungen entsprach nun ganz der Eigentümlichkeit des Charakters Kants. Wir haben schon oft Gelegenheit gehabt zu beobachten, wie sich ein ausgesprochen individualistischer Zug in seinen ethischen Ansichten bemerkbar macht. Wir haben auch gesehen, wie derselbe sich zurückverfolgen lässt bis in die ursprünglichsten Anschauungen unseres Philosophen und schliesslich seinen Grund findet in religiösen Gedanken und persönlichen Erfahrungen. Wir haben aber auch betont, dass dieser Individualismus das Recht des Individuums nicht betont, um ihm kraft desselben einen Freibrief zu geben für unsittliches, egoistisches Handeln, sondern um ihm die Pflicht ins Bewusstsein zu rufen, selbst Urheber seiner Freiheit und Sittlichkeit zu sein. In dem endgiltigen Sittengesetz muss also die Selbstgesetzgebung des Einzelnen mitenthalten sein. Wie nun diese sich gleichzeitig zu einer allgemeinen

[1]) s. o. S. 54.

eigne, war das Problem, zu dessen Durchdenken Kant durch die Engländer und Rousseau angeregt worden war. Die besondere Art seiner Lösung war aber nun von zwei Seiten aus vorbereitet worden: erstens stand es für Kant fest, dass die obersten Prinzipien der Moral nur durch die Vernunft gegeben werden könnten, zweitens, dass sie trotz dieses ihres Ursprungs eine gerade Beziehung auf die ersten Triebfedern des Willens haben müssten.

Die genannten Elemente finden wir nun vereinigt in Fragment 6 der von R. Reicke herausgegebenen „Losen Blätter".[1]) Dasselbe ist Gegenstand mehrfacher Besprechungen gewesen. Riehl bezeichnet es als den einzigen urkundlichen Belag für eine sonst nur aus Andeutungen bekannte Phase der Kantischen Moralphilosophie und setzt es „spätestens Mitte der siebziger Jahre" an.[2]) Dann hat Höffding in seiner Arbeit: „Die Kontinuität im philosophischen Entwicklungsgange Kants"[3]) seine Ansicht dahin ausgesprochen, dass das Fragment „möglicherweise am Ende der siebziger oder Anfang der achtziger Jahre entstanden sei." Am eingehendsten beschäftigt sich Förster in seiner genannten Arbeit mit der Datierung des Fragmentes. Derselbe kommt schliesslich zu dem Ergebnis,[4]) dass dasselbe in das Jahr 1774 zu setzen sei oder — wie es in einer Schlussanmerkung heisst — dass dasselbe „nur in der ersten Hälfte der siebziger Jahre entstanden sein kann."[4]) Obgleich die von ihm hierfür angeführten Gründe[5]) keineswegs absolut zwingend sind und ich die Sicherheit, mit welcher Förster die obige Ansicht ausspricht, nicht teilen kann, und deshalb die Mitte der siebziger Jahre nicht als unüberschreitbare Grenze nach oben auffasse, so glaube ich doch, dass das Fragment vor der Kritik der reinen Vernunft anzusetzen ist. Die Gründe für diese meine Ansicht kann ich erst im Zusammenhang mit meiner Anschauung vom weiteren Entwicklungs-

---

[1]) a. a. O. Bd. I., 1889, S. 9—16.

[2]) Arch. f. Gesch. d. Phil. 1891, S. 720.

[3]) Arch. f. Gesch. d. Phil. 1894, VII., S. 449—467. Innerhalb dieses hier nur für uns in Betracht kommenden Teiles der Arbeit beschäftigt sich Höffding in einer Anmerkung zu S. 461 mit der Datierung. Erwähnt sei noch, dass Reicke in einem Privatbrief an H. diesem mitteilt, dass „nichts verwehre, das Fragment den siebzigern zuzuschreiben, dass er es jedoch nach den Schriftzügen lieber in die achtziger setzen möchte." cf. auch Vaihinger a. a. O. VIII 1895, S. 535/36.

[4]) a. a. O. S. 74 u. 106.

[5]) Ohne im Einzelnen dieselben zu prüfen, möchte ich doch hervorheben, dass die verhältnismässig frühe Datierung Försters zum Teil auf der falschen Datierung der Pölitz'schen Vorlesung beruht.

gang der Kantischen Ethik überhaupt und meiner Auffassung des Standpunkts der Kritik der reinen Vernunft in Bezug auf die hier in Betracht kommenden Fragen darlegen. An dieser Stelle werde ich dann auch die von Thon für seine Datierung des Fragments in das Jahr 1783[1]) angeführten Gründe zu prüfen haben.

Versuchen wir uns den Gedankengang des Fragments zu vergegenwärtigen, so zeigt sich, dass Kant auf diesem Standpunkt seiner ethischen Anschauungen die Mitwirkung des Gefühlslebens zur Grundlegung des Sittengesetzes noch nicht entbehren kann. So lange aber dies der Fall ist, bleibt das schon im Verlaufe der Darstellung hervorgehobene Problem bestehen, wie der subjektive Charakter des Gefühls sich mit der notwendig für das Sittengesetz erforderlichen Allgemeingiltigkeit vereinigen lasse. Diese Frage ist es nun auch, welche gleich am Anfang des Fragments erörtert wird. Das Sittengesetz soll ein Gegenstand des notwendigen und allgemeinen Wohlgefallens sein. Deshalb kann dieses Wohlgefallen nicht beruhen auf der individuellen oder spezifischen Beschaffenheit unseres Subjekts, sondern muss seinen objektiven Grund in dem Charakter des Sittengesetzes haben, da so allein Allgemeingiltigkeit des letzteren gegeben sein kann. Diese kann aber nur durch die Vernunft vermittelt werden und zwar insofern sie nicht einen Inhalt giebt, sondern einen vorhandenen Stoff in eine apriorische Form fasst. Dieser vorhandene Stoff ist nun das Glückseligkeitsstreben des Individuums: „Die Materie der Glückseligkeit ist sinnlich, die Form derselben intellektuell." Die Form besteht aber nun „in der Freiheit unter Gesetzen ihrer Einstimmung mit sich selbst und dieses zwar nicht um Glückseligkeit wirklich zu machen, sondern zur Idee derselben." Hiermit ist gegeben, dass nicht empirische Glückseligkeit Triebfeder des Handelns ist, sondern eine aus der Macht des Individuums sich selbst zu bestimmen entspringende Idee. Deshalb kann es sich auch nicht darum handeln, glückselig zu werden, sondern nur darum die Fähigkeit, die Würdigkeit glücklich zu sein zu erlangen. So ist, wie Kant glaubt, die Autonomie des sittlichen Handelns gerettet. „Es ist wahr, die Tugend hat den Vorzug, dass sie aus dem, was Natur darbietet, die grösste Wohlfahrt zuwege bringen würde. Aber darin besteht nicht ihr hoher Wert, dass sie gleichsam zum Mittel dient. Dass wir es selbst sind, die als Urheber sie unangesehen der empirischen Bedingungen, (welche nur partikuläre Lebensregeln geben können) hervorbringen, dass sie Selbstzufriedenheit bei sich

[1]) a. a. O. S. 35.

führe, das ist ihr innerer Wert. Fragen wir nun, worin das so in eine apriorische Form gefasste Material besteht, so nennt es Kant die „Elemente" oder „die Data der Glückseligkeit". Es sind hiermit im Wesentlichen die natürlichen auf Glückseligkeit gerichteten Triebe und Neigungen gemeint oder, wie es an einer anderen Stelle heisst: „die beliebigen und zufälligen Begierden", „die Naturbestimmung", welche erst bestimmt werden muss. Indem aber nun „die durch die Vernunft belehrte Gesinnung, sich aller der Materialien zum Wohlbefinden wohl und einstimmig zu bedienen" a priori aus eigener Spontaneität eine Einheit schafft, „macht sie Glückseligkeit allererst möglich." „Die Glückseligkeit ist nicht etwas Empfundenes sondern Gedachtes. Es ist auch nicht ein Gedanke, der aus der Erfahrung genommen werden kann, sondern der sie allererst möglich macht. Nicht zwar, als ob man die Glückseligkeit nach allen ihren Elementen kennen müsse, sondern die Bedingung a priori, unter der man allein der Glückseligkeit fähig sein kann".

So sind in dieser Bestimmung die beiden notwendigen Eigenschaften jeder ethischen Vorschrift vereinigt. Das Sittengesetz ist allgemeingiltig, da es nur ein formales Prinzip ist. Da die Funktion der Vernunft nur darin besteht Einheit zu schaffen, ist es möglich, dass sie ihre Thätigkeit an den verschiedensten ihr überlieferten Inhalten, d. h. den natürlichen Neigungen und Begierden ausübt. Anderseits kommt auch das Individuum bei diesem Sittengesetz zu seinem Recht. Indem es selbst die ihm eigentümlichen Inhalte zu einer Einheit verbindet, schafft es sich seine Persönlichkeit. Das Bewusstsein, diese Einheit sich selbst zu verdanken, giebt aber nun das, was Kant Selbstzufriedenheit nennt. Diese ist nicht Glückseligkeit selbst, sondern nur die Bedingung derselben. Der Mensch, welcher sie besitzt, ist würdig glücklich zu sein. Ohne die Selbstzufriedenheit ist keine Glückseligkeit möglich, wohl aber jene ohne diese: „Es ist ein gewisser Hauptstuhl (Fonds, Grundstück) von Zufriedenheit nötig, daran es niemand fehlen muss und ohne welchen keine Glückseligkeit möglich ist, das Uebrige sind accidentien (reditus fortuiti). Dieser Hauptstuhl ist die Selbstzufriedenheit (gleichsam appereceptio iucunda primitiva)." An dieser Stelle tritt der schon mehrfach hervorgehobene individualistische Charakter der Kantischen Ethik deutlich zu Tage. Wie schon in dem in meiner Dissertation[1]) besprochenen Fragment E 69 die innere Stille der Seele einziger Lohn des tugendhaften Handelns war, so findet der von „Glück

[1]) a. a O. S. 25 ff.

und Zufall" unabhängige sittliche Charakter seinen Lohn in der Selbstzufriedenheit.

Grundvoraussetzung für die Möglichkeit eines solchen Sittengesetzes ist nun Willensfreiheit. Kant versteht unter einer solchen hier noch Freiheit „vom Zwange der Sinnlichkeit", ohne aber die „freie Willkür" im Sinne eines liberum arbitrium indifferentiae verstanden wissen zu wollen. Vielmehr wird auch hier Freiheit erst möglich gedacht durch Befolgung der „einschränkenden Gesetze der Vernunft." Diese letztere erfüllt die bezeichnete Aufgabe dadurch, dass sie die Idee der Glückseligkeit giebt. So erhält Kant das Recht, den von der Vernunft geleiteten Willen als einen „reinen Willen" und das so entspringende Gesetz der Einstimmigkeit der Freiheit mit sich selbst als ein aprioriseches zu bezeichnen.

Auf dieser Grundlage ist es nun möglich, die Eigenartigkeit der in dem Fragment gegebenen Problemlösung zu beleuchten. Es ist ein Versuch, das Glückseligkeitsstreben der Menschen zu intellektualisieren. Es sind folgende Gedanken, die hierzu führen. Wir finden in uns den Trieb nach Glückseligkeit, den gänzlich unbefriedigt kein Mensch lassen kann. Es entsteht die Frage, wie wir diese Befriedigung erreichen. Die natürlichen Triebe sind, wenn wir ihnen folgen, dazu unfähig. Dies hat zwei Gründe. Einmal stellt sich die Unmöglichkeit, auch nur einen einzigen Trieb zu befriedigen, heraus, er würde unersättlich sein,[1]) anderseits würden die einzelnen nach Befriedigung strebenden Triebe sich gegenseitig hinderlich im Wege stehen, sie würden das Zustandekommen einer vollen Glückseligkeit unmöglich machen.[2]) Hieraus ergiebt sich, dass Freiheit von den Sinnen die erste Bedingung zur Glückseligkeit ist. Dies ist aber nur eine negative Bestimmung. Eine positive giebt uns die Vernunft. Es ist die im Hinblick auf die Idee einer vollen Glückseligkeit wohlgeordnete Freiheit. Aber ein demgemäss handelnder Mensch wird darum nicht der vollen Glückseligkeit teilhaftig. Sittliches Handeln ist nicht notwendig mit irdischem Glück verbunden. Was uns auf diese Weise zu teil wird, ist nicht das vollständige Gut, die reine Glückseligkeit, sondern nur das formale Gut, d. h. die Selbstzufriedenheit oder, wie Kant sie auch nennt, appercceptio incunda primitiva.[3]) Diese Parallele ist recht geeignet, um zu zeigen, wie dieses Sittengesetz seine letzte Begründung in einer Gefühls-

[1]) a. a. O. S. 10/11.
[2]) a. a. O. S. 14.
[3]) a. a. O. S. 11.

thatsache findet. Der Parallele gemäss würde Apperzeption für unseren Fall Bewusstwerden der vollzogenen Synthese der verschiedenen Triebe sein, ohne dass damit irgend ein Gefühl des Wohl- oder Missgefallens verbunden wäre. Kann aber das Vollzogensein dieser Einheit anders als im Gefühl wahrgenommen werden? Dieser Thatsache wird Kant gerecht, durch den Zusatz iucunda. Die Selbstzufriedenheit ist, wie er selbst sagt, eine Spontaneität des Wohlbefindens und das im Hinblick auf sie befehlende Gesetz findet seine Stütze in einem Gefühl, das am letzten Ende das Glückseligkeitsstreben des Menschen und die Unmöglichkeit seiner empirischen Befriedigung, d. h. also zwei erfahrungsmässig erkannte Thatsachen voraussetzt. War dies ein Standpunkt, auf dem ein Kant beharren konnte?

Ein anderes, nicht minder gewichtiges Bedenken erhebt sich gegen dieses Sittengesetz. Es sagt wohl, dass die Vernunft Einheit der natürlichen Triebe schaffen soll, es giebt aber nicht das Mass an, nach welchem die einzelnen Triebe zur Geltung kommen sollen. Findet der Einzelne die letzte Entscheidung über den sittlichen Charakter seines Handeln in sich selbst, in dem Gefühl der Selbstzufriedenheit, so ist damit jede Möglichkeit, zu einer allgemeingiltigen Beurteilung menschlichen Handelns zu gelangen, aufgegeben. Das bei der Beschönigung des eigenen Handelns so leicht entstehende Gefühl der Selbstzufriedenheit würde jedes Verständnis ausschliessen, jede von der eigenen abweichende Beurteilung als letzte Instanz mit vollem Recht zurückweisen.

Aber gerade diese Bestimmung, dass das Gefühl der Selbstzufriedenheit die letzte Entscheidung über den sittlichen Charakter des Handelns fällt, welche von dem obigen Standpunkt aus so angreifbar erschien, erscheint unter einem anderen als der eigentlich wertvolle und folgenreiche Gedanke in diesem Stadium der Entwicklung. Es heisst von dem Gefühl der Selbstzufriedenheit, es sei „ein reines praktisches Gut, welches das höchste, obgleich nur formale Gut ist, weil es von uns selbst geschaffen, mithin in unserer Gewalt ist und auch alles empirische, sofern es in unserer Gewalt ist, der Einheit nach in Ansehung des vollständigen Guts, nämlich einer reinen Glückseligkeit möglich macht.[1]) Es ist das Prinzip der Autonomie des Willens, das der dargestellten Problemlösung zu Grunde liegt, wenn es auch noch nicht gelingt, dasselbe rein zur Geltung zu bringen.

[1]) S. 15, cf. auch das Zitat auf S. 71 „Es ist wahr" etc.

Ist so ein wertvoller Gesichtspunkt für die Beurteilung unseres Fragmentes durch Wenden des Blicks nach vorwärts gewonnen, so ergiebt sich eine nicht minder interessante Einsicht, wenn wir rückwärts schauen. Zur Beleuchtung des sich dann ergebenden Zusammenhanges sei noch eine Stelle des Fragmentes zitiert: „Die Einheit a priori aber ist die Freiheit unter allgemeinen Gesetzen der Willkür d. i. Moralität. Das macht die Glückseligkeit als solche möglich und hängt nicht von ihr als dem Zwecke ab und ist selbst die ursprüngliche Form der Glückseligkeit, bei welcher man der Annehmlichkeiten gar wohl entbehren und dagegen viel Uebel des Lebens ohne Verminderung der Zufriedenheit, ja selbst zur Erhebung derselben übernehmen kann.“[1]) Man vergleiche diese Worte mit dem von mir in meiner Dissertation ausführlich besprochenen Fragment E 69.[2]) Es ergiebt sich dann völlige Uebereinstimmung des Grundgedankens in beiden Fragmenten: Die aus eigener Kraft vollzogene Verzichtleistung des Menschen auf Befriedigung der sinnlichen Triebe, schafft dem Entsagenden die innere Stille der Seele, die Selbstzufriedenheit, welche den wahren Wert und die Würde seiner Person ausmacht und ihn hoch hinaushebt über irdisches Glück und Unglück. Es ist ächt Kantischer Geist, wie ihn Erziehung und persönliche Erfahrung gebildet hatten,[3]) der hier zu uns spricht.

Von hier aus lässt sich nun die Stellung der theoretischen Philosophie zur praktischen und die Bedeutung der ersteren für jene näher bestimmen. Das sittliche Ideal stand für Kant schon in ganz früher Zeit fest und ist sich immer gleich geblieben: Freiheit von den Sinnen und darauf gegründete Autonomie des Willens. Für Kant, den handelnden Menschen, bestand kein moralphilosophisches Problem, wohl aber für Kant, den Theoretiker der Moral. Als er seine Aufgabe erkannte, Erzieher der Menschheit zu werden, entstand das Problem, wie diese Selbstgesetzgebung zu einer allgemeingiltigen werden könne. Seine Lösung war aber abhängig von dem allgemeineren Problem der theoretischen Philosophie, wie wir überhaupt zu allgemeingiltigen und notwendigen Sätzen gelangen können. Als ein Versuch dieser Art hat Fragment Nr. 6 zu gelten. Die ursprünglichen Anschauungen im Fragment E 69 kehren in ihm wieder

[1]) a. a. O. S. 10.

[2]) a. a. O. S. 25 – 28. Das Fragment stammt aus den 50er Jahren. cf. R. Reicke L. Bl. II, S. 235.

[3]) cf. hierzu m. Dissertation S. 17—28.

nur eingepasst in das inzwischen gefundene Begriffssystem, das die Selbstgesetzgebung vermöge des Nachweises ihres Ursprungs aus reiner Vernunft zu einer allgemeingiltigen machen soll. Die innere Ruhe der Seele ist zu „dem Prinzip der Selbstzufriedenheit a priori als der formalen Bedingung aller Glückseligkeit (parallel mit der Apperzeption)“ [1]) geworden.

Das Fragment hat uns die eine der möglichen Lösungen [2]) gegeben, deren gemeinsames Charakteristikum darin besteht, dass das ursprüngliche Glückseligkeitsstreben der Menschen eine Einschränkung durch die Vernunft erfährt. Dies geschah in unserem Fragment in Hinblick auf die Vollendung der moralischen Persönlichkeit, es konnte auch geschehen aus der Thatsache der Zugehörigkeit des Einzelnen zur Menschheit überhaupt. So lässt sich ganz allgemein das Wesen der in der Kritik der reinen Vernunft gegebenen Problemlösung ausdrücken. Wie Kant zu ihr gelangte, kann nur im Zusammenhange mit der Darstellung anderer Forschungsergebnisse und der Lösung des Freiheitsproblems klar werden. Eine Geschichte dieses Problems innerhalb der Entwicklungsgeschichte der Kantischen Ethik überhaupt will ich nun zu geben versuchen.

Die Frage nach dem Entwicklungsgange des Freiheitsproblems bei Kant lässt sich anscheinend auflösen in zwei getrennte Untersuchungen. Man kann versuchen, die psychologischen Gründe aufzuzeigen, welche unseren Philosophen zu der Forderung einer Willensfreiheit für den Menschen getrieben haben. Das Material für eine solche Darstellung würde Kants Persönlichkeit, wie sie in den eigenen Schriften und biographischen Mitteilungen Anderer hervortritt, bieten. Anderseits aber könnte gezeigt werden, wie dies praktische Postulat seine theoretische Begründung gefunden hat. Eine solche Trennung scheint nun durch die besondere Art der Lösung unseres Problems bei Kant ermöglicht und geboten zu sein. Findet doch die Thatsache der intelligiblen Freiheit des Menschen nicht an und für sich eine Begründung, sondern ergiebt sich als Folge aus der Auflösung der dritten Antinomie. Die kosmologische Idee der Freiheit begreift unter sich auch die Idee der intelligiblen Freiheit des Menschen. Deshalb können die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und die „Kritik der praktischen Vernunft“ sich auf den Nachweis der „Kritik der reinen Vernunft“ stützen und brauchen nicht an und für sich, innerhalb ihres eigenen

[1]) a. a. O. S. 14.
[2]) s. o. S. 69.

Gebietes einen solchen versuchen. So könnte es scheinen, als ob eine Darstellung, welche das allmähliche Werden einer Begründung der Idee von der intelligiblen Freiheit zum Gegenstande hat, nicht in eine Untersuchung gehört, welche sich mit dem Entwicklungsgange der Kantischen Ethik beschäftigt. Aber dies scheint doch nur so. Das Verhältnis zwischen der kosmologischen Idee der Freiheit und der Idee von der menschlichen Willensfreiheit ist in Wirklichkeit ein völlig anderes als es uns in dem architektonischen Bau des Systems erscheint. Dilthey hat diese Ansicht in dem „Leben Schleiermachers" in dem Satze zusammengefasst: „Dem Gang der Erfindung nach war diese kosmologische Idee nur eine Generalisation der ethischen Idee."[1]) Von diesem Standpunkt aus kann das Wertverhältnis beider erst richtig bestimmt werden. Die kosmologische Idee erscheint dann nur als eine „Hilfskonstruktion", um die „Thatsache des freien menschlichen Willens" zu erweisen. Damit ist für unsere Darstellung das Recht und zugleich die Pflicht gegeben, diesen Werdegang zu verfolgen. Es wird sich dann zeigen, wie die oben vertretene Ansicht ihre nachträgliche Begründung findet in den Vorarbeiten zu der Lösung des Problems in der Kritik der reinen Vernunft. Diese Vorarbeiten finden wir nun hauptsächlich niedergelegt in den von B. Erdmann herausgegebenen Reflexionen, deren Wert an dieser Stelle ganz besonders deutlich ist. Mit ihrer Hülfe können wir in die ersten Anfänge der Behandlung des genannten Problems hinabsteigen und uns so ein Bild der ganzen Entwicklung machen.

Die ersten Anfänge der Beschäftigung mit dem Problem der Willensfreiheit habe ich in meiner Dissertation darzustellen versucht.[2]) Es ergab sich, dass die theoretische Begründung der menschlichen Freiheit sich ganz in den Bahnen der Aufklärungsphilosophie bewegte und in der Bestimmung des menschlichen Handelns durch innere Gründe die eigentliche Freiheit sah. Diese theoretische Erkenntnis wurde dadurch zur praktischen Erfahrung, dass eine Freiheit von den Einflüssen der Sinnlichkeit für Kant nur möglich war durch ein von ihm selbst zurechtgelegtes System von Grundsätzen. In dem Bewusstsein, diese Freiheit erlangt zu haben, erkennt der Mensch seinen über die diesseitige Welt hinausgehenden Wert. Zu dieser rein negativen Freiheit tritt aber nun noch eine positive, welche sich äussert in einem vernunftgemässen

[1]) a. a. O. S. 114.

[2]) a. a. O. S. 13—17.

Handeln. So heisst es in Refl. 1487: „Die Freiheit ist eigentlich ein Vermögen, alle willkürlichen Handlungen den Bewegungsgründen der Vernunft zu unterordnen." Die Vernunft hat also nicht nur die Kraft die Sinnlichkeit niederzuhalten, sondern kann auch ferner aus sich heraus das menschliche Handeln bestimmen. Sie ist also ein aktives Vermögen und tritt hierdurch in Gegensatz zu dem passiven Vermögen der Sinnlichkeit. Hiermit ist eine Aenderung der Problemstellung gegeben. Kant giebt den Gegensatz einer inneren und äusseren Determinierung auf und verwandelt ihn in den einer passiven und aktiven: „Die pathologische Nezessitation ist innerlich und stimmt mit der Spontaneität, aber sie ist doch die Bedingung einer möglichen äusseren Nezessitation. Die intellektuelle Nezessitation ist nicht auf passive, sondern aktive conditiones gegründet; also ist diese der Freiheit nicht entgegen, weil es ein independentes, sondern selbstgemachtes Belieben ist." [1]) Also Freiheit beruht nicht darauf, dass wir nach unserem Belieben handeln, sondern darauf, dass wir den aus der Spontaneität unserer Vernunft von uns selbst gegebenen Gründen folgen: „Darin besteht nicht die Freiheit, dass das Gegenteil uns hätte belieben können, sondern nur darin, dass unser Belieben nicht passiv genötigt war." [2])

Gegen die so bestimmte Freiheit erhoben sich nun von verschiedenen Seiten Bedenken. Diese traten schon hervor in den Ausführungen der Naturgeschichte, welche die Frage nach dem Verhältnis der Sinnlichkeit zu der Vernunft betrafen. Die so entstehenden Schwierigkeiten fanden einen Ausdruck in Refl. 1493, deren Inhalt in nahem Zusammenhang mit diesbezüglichen Ausführungen der „nova dilucidatio" steht. Die Handlungen eines rein intellektuellen Wesens würden alle „thätig determiniert" sein, die eines völlig sinnlichen passiv. „Nun sind sie (die Menschen) zum Teil sinnlich, zum Teil intellektual, doch so, dass die Sinnlichkeit freilich das Intellektuale nicht passiv machen kann, aber das Intellektuale die Handlungen auch nicht anders als durch ein gewisses Mass des Uebergewichts über die Sinnlichkeit überwinden kann. Also ist der Mensch weder aktiv noch passiv determiniert; und da die Sinnlichkeit sowohl als die Stärke der Vernunft von den Umständen abhängt, so dependieren seine Handlungen zum Teil von den Um-

[1]) Refl. 1492.

[2]) Refl. 1489. Ich bemerke, dass ich auf eine genauere Datierung dieser Reflexionen ausdrücklich verzichte. Erwähnt sei nur, dass sie nicht vor dem Jahre 1758 aufgezeichnet sein können. cf. Erdmann a. a. O. I, S. 4.

ständen, zum Teil von dem Gebrauche seiner Vernunft, und können ihm nicht gänzlich imputiert werden."

Während so in dieser frühesten Zeit das Problem der Willensfreiheit eigentlich das einzige ethische Problem ist — man kann sagen: bezeichnender Weise —, welches Kants Nachdenken ernstlich beschäftigte, tritt es in den sechziger Jahren, welche so überaus reich an moralphilosophischen Untersuchungen sind, völlig in den Hintergrund. Wir haben bei der Besprechung der für unsere Zwecke wichtigen Schriften auch niemals Gelegenheit gehabt, Lösungsversuchen unseres Problems zu begegnen. Der Grund dieser Gleichgiltigkeit[1]) liegt in der Veränderung des Gesichtspunktes, unter den die ethischen Probleme durch die Einwirkung der Engländer gestellt wurden. Wenn schon der Umstand, dass in den Schriften der letzteren die menschliche Willensfreiheit kaum Gegenstand eingehender Untersuchungen war und teils sogar als Problem abgelehnt wurde, eine Behandlung derselben als nebensächlich erscheinen lassen konnte, so lag auch in der damals für Kant bestehenden Aufgabe, die Grundsätze der Moral fest und sicher zu begründen, an und für sich kein Motiv das Problem der Willensfreiheit zu diskutieren.

So zeigt denn auch die einzige Erwähnung, welche das genannte Problem in den Schriften der sechziger Jahre findet, dass Kant nicht einmal zu einer vorläufigen Lösung desselben gelangt ist. Die betreffende Stelle befindet sich in dem „Einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes" aus dem Jahre 1763. Hervorgerufen wird diese Aeusserung durch die in der „Naturgeschichte" entwickelte und in meiner Dissertation[2]) besprochene Ansicht Kants, dass alle Dinge auch ihrem Wesen nach von Gott abhängig sind und dass so die notwendige Gesetzmässigkeit und Harmonie des Geschehens erst ermöglicht ist. Für den Menschen ergab sich hieraus die Folgerung, dass er in seinem Handeln durch die Zugehörigkeit zu diesem ganzen Zusammhang bedingt sei. Dieses Ergebnis findet nun eine Bestätigung durch moralstatistische Untersuchungen Kants, von denen uns seine Biographen und ein von Reicke herausgegebnes Fragment[3]) Nachricht geben. Die Moral-

[1]) Einen Beweis für diese Behauptung giebt vielleicht auch die Thatsache, dass Erdmann bei Ordnung der Reflexionen zur dritten Antinomie die Epoche des „kritischen Empirismus" (1760—1769) ausgelassen hat.

[2]) a. a. O. S. 6f.

[3]) Lose Blätter Bd. I, Fr. A. 18, S. 87.

statistik[1]) zeigt, wie die scheinbar willkürlichsten Handlungen der Menschen, wie z. B. die Eheschliessungen, einer „natürlichen Regel" folgen, welche ihren Grund hat in der natürlichen Ordnung, von welcher auch der Mensch abhängig ist. Wie ist nun dieser Erkenntnis gegenüber die menschliche Willensfreiheit zu retten? Kant hat für diese Frage noch keine befriedigende Lösung, sondern giebt vielmehr zu, dass „die Natur der Handlungen aus Freiheit nicht recht eingesehen wird." [2])

Für die weitere Entwicklungsgeschichte des Freiheitsproblems ist die Fortbildung der ethischen Anschauungen Kants überhaupt von grösster Bedeutung. Wir haben an der Stelle[3]) unserer Arbeit, welche die Gründe, die Kant zum Verlassen des Standpunktes der englischen Moralphilosophie trieben, nachwies, zu zeigen versucht, wie hauptsächlich das Bedürfnis, den Menschen selbst zum Urheber seiner Sittlichkeit zu machen, die Begründung der Moral auf das nicht willkürlich zu beherrschende Gefühl als unmöglich und mit der eigenen Erfahrung im Widerspruch stehend erscheinen liess. Wenn aber so das ursprüngliche Freiheitsbedürfnis Kants die Grundlage der weiteren Entwicklung der Ethik bildete, so musste es für unseren Philosophen von grösstem Werte sein, der in der praktischen Erfahrung als Thatsache empfundenen Freiheit des Willens eine theoretische Begründung zu teil werden zu lassen. Wir haben dann gezeigt, auf welche Weise Kant in Refl. 1509, welche wir in die unmittelbare Nähe der Dissertation setzen zu müssen glaubten, sich das Entstehen des reinen Vernunftbegriffs der Freiheit dachte.[4]) Gleichzeitig ergab sich aber aus der Thatsache, dass der Mensch bei Ausübung ein und derselben logischen Funktion sich bewusst ist, mit Freiheit und gleichzeitig mit absoluter Notwendigkeit zu handeln, die Entgegensetzung der beiden genannten Vernunftbegriffe. Wie nun von hieraus der Weg zu dem allgemeinen Antinomieenproblem, wie insbesondere die Stellung des Freiheitsproblems innerhalb desselben zu denken sei, ist mit dem vorhandenen Material

[1]) Die Vermutung, dass Kant in dieser Beziehung angeregt worden ist durch Süssmilchs berühmtes Buch: „Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts aus der Geburt, dem Tode und der Forpflanzung derselben erwiesen" liegt wohl sehr nahe, besonders da dasselbe im Jahre 1761 erschien und Kant die für seine Zwecke so überaus wichtige, neue Entdeckung in der „Naturgeschichte" noch nicht verwertet hat. cf. auch S. W. IV, S. 143.

[2]) S. W. II, S. 153.

[3]) s. o. S. 42ff. bes. S. 46/7.

[4]) s. o. S. 50.

nicht zu entscheiden. Ebenso unmöglich ist es aber auch, für die weitere Entwicklung zu festen Daten zu gelangen. Selbst wenn der Zeitpunkt, an welchem sich Kant der Bedeutung des Antinomieenproblems völlig bewusst wurde, so wenig bestritten wäre, wie er es ist,[1]) so würde auch das so gefundene Datum für unsere Zwecke nur von geringer Bedeutung sein, da die Frage, welche Gestalt unser Problem zu dieser Zeit hatte, dadurch ihrer Entscheidung nicht im geringsten näher gebracht wäre.

Wenn wir aber trotz dieses Verzichtes auf Datierungsversuche irgend welcher Art ein Bild der Entwicklungsgeschichte unseres Problems zu geben hoffen, das nicht ganz mit der Wirklichkeit in Widerspruch steht, so stützt sich diese Hoffnung auf die eigenartige Rolle, welche die dritte Antinomie in der endgiltigen Darstellung des Antinomieenproblems überhaupt spielt. Die Lösung unseres Problems erhält Kant in der Kritik der reinen Vernunft durch die Unterscheidung der mathematischen und der dynamischen Antinomieen. So lange diese Unterscheidung nicht gemacht war, so lange Kant versuchte die dritte Antinomie im Rahmen der mathematischen zu lösen — und zu einer Lösung drängte das praktische Bedürfnis —, war der Konflikt zwischen theoretischer Begründung und praktischer Erfahrung nicht ausgeglichen.

Hiermit ist ein Fingerzeig für unsere Darstellung gegeben, welche, von der genannten Unterscheidung ausgehend, nachzuweisen versuchen wird, wie sich innerhalb der uns vorliegenden Reflexionen die Eigenart der dritten Antinomie allmählich geltend macht. So finden sich denn einige Reflexionen, in welchen die den mathematischen Antinomieen charakteristische Erscheinung, dass die Reihe der Bedingungen entweder zu kurz oder zu lang ist, ebenfalls zu Tage tritt. So heisst es in Refl. 1502: „Es ist nach den subjektiven Gesetzen der Vernunft notwendig eine erste Handlung anzunehmen, wodurch das übrige alles folge; es ist aber ebenso notwendig, einen Grund überhaupt von jeder Handlung, und also kein Erstes anzunehmen.“ Zu vergleichen ist hier auch Refl. 1506, welche lautet: „Verstandesreihe: Das All derselben erfordert eine oberste Ursache. Sinnenreihe: Die Reihe selbst erfordert immer etwas Vorhergehendes.“ Hier ist also immer noch eine Reihe, „in welcher die Bedingung mit dem Bedingten, als Glieder derselben verknüpft und dadurch gleichartig sind.“[2]) Der erste Grund muss nun aber aus dieser

[1]) cf. Adickes a. a. O. S. 113—131.

[2]) Kritik der reinen Vernunft ed. Kehrbach S. 426.

Reihe herausgebracht werden und so kommt Kant dazu, allerdings die Zugehörigkeit des Anfangs zu der Reihe anzuerkennen, aber nicht die des Grundes, welcher diesen Anfang bedingt. So heisst es in Refl. 1507: „Der Anfang gehört mit zur Reihe, aber nicht die Ursache derselben." Noch charakteristischer aber ist Refl. 1505: „In den Erscheinungen allein kann nur ein Erstes der Zeit nach gesucht werden, und in ihm giebts doch kein Erstes. Aber ein Erstes des Grundes überhaupt muss man im Intellektuellen suchen." Refl. 1505 steht inhaltlich sehr nahe Refl. 1508. „Wir beweisen hier nur, dass eine intellektuale Reihe ein Erstes habe. Die Ursache in der Reihe ist nicht in der Reihe, mithin kein Erstes. Daher kann die Reihe ohne Erstes sein und doch eine Ursache haben, die nicht wieder in einer Reihe ist. Von der Reihe in den Erscheinungen reden wir nicht." Die Lösung ist hier schon teilweise gefunden, da das, was dieselbe unmöglich macht, ausgeschlossen ist. Charakteristisch ist nun auch der Weg, welchen Kant zu dieser Lösung einschlagen will. Der Grund des Ersten soll im Intellektuellen gemacht werden. Wie aber führt ein Weg von der aus dem Intellektuellen entspringenden Reihe zu einer solchen aus Freiheit? Das hier fehlende Verbindungsglied wird gegeben durch die Auffassung Kants vom Wesen der Vernunft, welcher wir schon öfters begegnet sind und die im letzten Grunde von den Ideen der Aufklärungsphilosophie abhängig ist. Die Vernunft ist das aktive Vermögen gegenüber dem passiven der Sinnlichkeit. Dieser Gedanke, welchen wir schon in den Ausführungen der „nova dilucidatio" finden, hat seine prägnanteste Fassung in der von Pölitz herausgegebenen Vorlesung über Metaphysik gefunden, wo es auf S. 139 heisst: „Die Intellektualität ist die Spontaneität unseres Vermögens." Sind so schon im Kampf gegen die Einflüsse der Sinnlichkeit Erkennen und Wollen in der bezeichneten Weise verbunden, so finden sie nun einen Vereinigungspunkt im Ichbewusstsein. In ihm wird der Mensch sich seiner als eines erkennenden und wollenden Wesens bewusst. Aber nicht nur dies. Das Ich ist das allein Bleibende den kommenden und gehenden Bewusstseinsinhalten gegenüber, es trägt einen metaphysischen Charakter an sich. So knüpfen sich denn an dasselbe die verschiedensten Versuche Kants, das Problem der Willensfreiheit zu lösen. So heisst es in Refl. 1517: „Freiheit ist eigentlich nur die Selbstthätigkeit, deren man sich bewusst ist. Wenn man sich etwas beifallen lässt, so ist dieses ein Actus der Selbstthätigkeit; aber man ist sich hierbei nicht seiner Thätigkeit,

sondern der Wirkung bewusst. Der Ausdruck: Ich denke (dieses Objekt) zeigt schon an, dass ich in Ansehung der Vorstellung nicht leidend bin, dass sie mir zuzuschreiben sei, dass von mir selbst das Gegenteil abhänge.“ Noch klarer tritt die Unabhängigkeit des Ich am Ende von Refl. 1520 hervor: „Ich thue dieses“ heisst nicht: „Ein anderer wirkt dieses“; und selbst, wenn ich sage: „Ich leide dieses“, so bedeutet es doch die Ansehung eines Subjekts, was für sich selbst ist und leidet.“

In diesem Zusammenhang gewinnt nun Fragment Nr. 6 eine neue Bedeutung. Ohne dass in ihm das Freiheitsproblem ausdrücklich behandelt wird, darf doch wohl aus der Thatsache, dass der Gedanke der transscendentalen Appercception zur Aufstellung eines Sittengesetzes verwertet wird, der Schluss gezogen werden, dass der letztere auch für die Lösung des uns beschäftigenden Problems von grösster Wichtigkeit sein musste. Aber das aus der Befolgung des in dem Fragmente aufgestellten Sittengesetzes sich ergebende Bewusstsein seiner selbst hat, wie wir gesehen haben, einen hohen Gefühlswert. In ihm wird sich der Mensch des Wertes und der Würde seiner Persönlichkeit bewusst. Denken wir nun diese beiden Gedanken: den theoretischen der Appercception und den moralischen der Selbstzufriedenheit einmal für einen Augenblick zusammen und fügen noch den weiteren hinzu, dass auf dem Grunde der inneren Stille der Seele sich die religiösen Ideen erheben, in welchen der Mensch sich seines höheren Wertes bewusst wird, so finden wir sie schliesslich alle dahin zusammentreffend, dass der Mensch in ihnen aus der Sinnenwelt heraus in eine andere tritt.

Auch hier können uns einige Reflexionen zur Erläuterung dienen. So heisst es in Refl. 1518: „In der Sinnenwelt ist nichts begreiflich, als was durch vorhergehende Gründe necessitiert ist. Die Handlungen der freien Willkür sind Phänomena; aber ihre Verknüpfung mit einem selbstthätigen Subjekt und mit dem Vermögen der Vernunft[1]) sind intellektual; demnach können die Bestimmungen der freien Willkür den legibus sensitivis nicht submittiert werden. Die Frage, ob die Freiheit möglich sei, ist vielleicht mit der einerlei, ob der Mensch eine wahre Person sei, und ob das Ich in einem Wesen von äusseren Bestimmungen möglich sei. Das Ich ist eine unerklärliche Vorstellung. Sie ist eine Anschauung, die unwandelbar ist.“ Denselben Gedanken drückt in äusserst prägnanter Form aus Refl. 1522: „Wir sehen uns durch das Bewusstsein unserer Per-

[1]) Man beachte auch hier die Nebeneinanderstellung.

sönlichkeit in der intellektualen Welt und finden uns frei." Bürger dieser intellektualen Welt ist der Mensch als ein Vernunftwesen. Die Schwierigkeit der menschlichen Freiheit ergiebt sich aus der Zwiespältigkeit seiner Natur. Deshalb ist die göttliche Freiheit leichter zu begreifen als die menschliche [1]). Wie aber nun mit dem Begriffe der Vernunft sich bei Kant die Anschauung eines über den Sinnen oder im Verfolg der kritischen Gedanken eines über der Erscheinungswelt stehenden Prinzips verbindet, mag zum Schluss noch Refl. 1519 zeigen: „Wenn wir aber die Vernunfthandlungen nicht unter die Erscheinungen zählen (Vernunftprinzip) und die Bestimmung derselben zur Handlung vermittelst der Triebfedern nach Gesetzen der Sinnlichkeit (Association, Gewohnheit), so ist alles quoad sensum notwendig, und kann nach Gesetzen der Erscheinung erklärt werden. Es kann aber nicht vorherbestimmt werden, weil die Vernunft ein Principium ist, welches nicht erscheint, also nicht unter den Erscheinungen gegeben ist."

Welche Bedeutung aber nun die Zugehörigkeit des Menschen zu einer intelligiblen Welt für die Begründung des Moralgesetzes hat, das kann erst im Zusammenhang mit den diesbezüglichen Ausführungen der Kritik der reinen Vernunft klar werden. Zur Darstellung der in dieser enthaltenen moralphilosophischen Anschauungen überhaupt wollen wir uns aber nun wenden, bevor das soeben bezeichnete Problem für sich allein behandelt werden kann.

Der ethische Standpunkt der Kritik der reinen Vernunft ist in mehrfacher Weise ein unsicherer. Die praktische Philosophie hatte ihre endgiltige Form noch nicht gefunden, als die theoretische in ihren Hauptergebnissen zum Abschluss gebracht worden war. So lassen sich die für unsere Zwecke wichtigen, aber nur beiläufigen Bemerkungen und flüchtigen Hinweise zu einem geschlossenen Ganzen von systematischer Abrundung nicht vereinigen und wir müssen uns deshalb damit begnügen, dieselben so unverbunden, wie sie sind, hier wiederzugeben.

An erster Stelle ist die völlige Ablehnung der Psychologie zur Begründung der Moral hervorzuheben. Am schärfsten ist dies der Fall in den berühmten Worten: „In Betracht der Natur gibt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich thun soll, von demjenigen herzunehmen oder da-

[1]) cf. Refl. 1528 u. 1529.

durch einschränken zu wollen, was gethan wird."[1]) Hiermit ist die Notwendigkeit einer apriorischen Begründung der Moral deutlich ausgesprochen. Deshalb stellt denn Kant die „reine Moral" in Parallele zu der reinen Logik und sagt von ihr, „dass sie nur die sittlichen Gesetze eines freien Willens überhaupt enthält" im Gegensatz zur „Tugendlehre, welche diese Gesetze unter den Hindernissen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften, denen die Menschen mehr oder weniger unterworfen sind, erwägt, und welche niemals eine wahre und demonstrierte Wissenschaft abgeben kann, weil sie eben sowol als jene angewandte Logik empirische und psychologische Prinzipien bedarf."[2]) In diesem Sinne sagt Kant von der Moralität in der „Architektonik der reinen Vernunft", dass sie „die einzige Gesetzmässigkeit der Handlungen sei, die völlig a priori aus Prinzipien abgeleitet werden kann."[3])

Ein solcher Standpunkt ergiebt sich mit Notwendigkeit aus den Ergebnissen der Kritik der reinen Vernunft und der Aufgabe, die Kant sich seit den sechziger Jahren gestellt hat, ein notwendiges und allgemeingiltiges Sittengesetz zu begründen. Dies konnte nur die reine Vernunft leisten.

An dieser Thatsache können einige Stellen nichts ändern, welche man vielleicht dahin interpretieren könnte, als hätte Kant auf die Mitwirkung psychologischer Thatsachen bei Begründung des Sittengesetzes nicht ganz verzichten können. Eine vorsichtige Interpretation wird aber eine solche Schlussfolgerung nicht ziehen dürfen.

Eine der betreffenden Stellen ist nun deshalb von besonderem Interesse, weil sie bei der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft eine Aenderung erfahren hat. Sie lautet in der ersten Auflage: „Daher, ob zwar die obersten Grundsätze der Moralität und die Grundbegriffe derselben, Erkenntnisse a priori sind, so gehören sie doch nicht in die Transscendentalphilosophie, weil die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen, der Willkür etc., die insgesamt empirischen Ursprungs sind, dabei vorausgesetzt werden müssten." In der zweiten Auflage heisst aber nun der mit „weil" beginnende Satz: „weil sie die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen etc., die insgesamt empirischen Ursprungs sind, zwar selbst nicht zum Grunde ihrer Vorschriften legen, aber doch im Begriffe der Pflicht, als Hindernis, das über-

[1]) a. a. O. S. 277/78.
[2]) a. a. O. S. 79.
[3]) a. a. O. S. 635.

wunden, oder als Anreiz, der nicht zum Bewegungsgrunde gemacht werden soll, notwendig in die Abfassung des Systems der reinen Sittlichkeit mit hineinziehen müssen." [1]) Diese zweite Fassung enthält der ersten gegenüber sicherlich einen Fortschritt, wenn auch nicht einen Wandel der Anschauung. Sie ist spezieller gehalten und giebt an, wie wir das „voraussetzen" der ersten Auflage verstehen müssen. Diese enthält eine gewisse Unklarheit. Kant hat sich offenbar vorsichtig ausdrücken wollen, was ja bei der Unfertigkeit seiner praktischen Philosophie zur Zeit des Erscheinens der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft verständlich und geboten war. Er wählte deshalb einen etwas farblosen Ausdruck, der aber misszuverstehen ist. Da sich aber die Interpretation, die er selbst in der zweiten Auflage giebt, sehr wohl aus der Fassung der ersten Auflage herauslesen lässt und ausserdem die oben zitierte Erklärung auf eine solche hinweist, so ist unzweifelhaft, dass Kant die Begründung des obersten Sittengesetzes auf reine Vernunft auf dem Standpunkt der Kritik der reinen Vernunft als notwendig und möglich ansah. [2])

Als eine weitere Folge der Ergebnisse der Kritik der reinen Vernunft ist nun anzusehen, dass dies oberste Sittengesetz nur eine formale Bestimmung enthalten darf.

Das Moralgesetz spricht ein Sollen aus, welches die Verwirklichung einer Idee zum Zwecke hat und zwar die Idee von der notwendigen Einheit aller möglichen Zwecke. Da nun der Zweck des menschlichen Handelns naturnotwendig auf die eigene Glückseligkeit ausgeht, so erhalten wir die Idee von der notwendigen Einheit des Glückseligkeitsbestrebens aller Menschen. Allein diese Idee würde nur Bedeutung haben für den Menschen als empirisches Wesen. Deshalb acceptiert Kant sie auch als solche für ein Staatsideal: „Eine Verfassung von der grössten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, dass jedes Freiheit mit der andern ihrer zusammen bestehen kann (nicht von der grössesten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen), ist doch wenigstens eine notwendige Idee, die man nicht bloss im ersten

[1]) a. a. O. S. 46.

[2]) Diese Auffassung bestätigen auch zwei andere Stellen: a. a. O. S. 452/3 und S. 607 ff. Die letztere Stelle, wo von den praktischen Begriffen gesagt wird, dass sie wenigstens „indirekt" auf Gegenstände unseres Gefühls gehen, ist für unsere Auffassung besonders wichtig und, da sie schon in der ersten Auflage enthalten ist, überaus beweiskräftig.

Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muss . . . .[1])

Diese Idee hat aber nun noch eine weitere, über ihren eigentlichen Inhalt hinausgehende Bedeutung, da sie der Idee einer moralischen Welt zu Grunde liegt. Zu dieser letzteren gelangt Kant nun vermittelst der aus der Lösung der dritten Antinomie sich ergebenden Folgerungen. Auf der theoretisch erwiesenen Möglichkeit eines transscendentalen Gegenstandes, welcher eine Kausalität besitzt, die nicht Erscheinung ist, „obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird,“[2]) und der nicht weiter begründeten Behauptung, dass die Vernunft ein jenseits der Erscheinungswelt stehendes Prinzip sei, baut sich der Schluss auf, dass die Vernunft Kausalität habe. Diese ihre Kausalität tritt aber in das Bewusstsein des Menschen als ein Sollen. Wenn aber die Vernunft Handlungen befiehlt, so liegt darin die Voraussetzung, dass sie auch wirklich geschehen können, mit anderen Worten: der Mensch wird sich in der Thatsache des moralischen Bewusstseins seiner Freiheit bewusst. So sehr sich auch Kant bemüht dieselbe rein theoretisch zu begründen und scheinbar auch begründet, so deutlich verrät sich der wahre Ursprung der Freiheitsidee auch in der Kritik der reinen Vernunft. Wenn wir deshalb bei Beginn der Besprechung des Freiheitsproblems die kosmologische Idee der Freiheit nur als eine Verallgemeinerung der Idee der menschlichen Freiheit bezeichneten und diese Behauptung durch den Entwicklungsgang des genannten Problems bestätigt zu sehen glaubten, so kann auch die Kritik der reinen Vernunft nur als neues Beweismittel für unsere Zwecke gelten.[3]) Eine wirkliche Verbindung zwischen den genannten Ideen, so dass die Idee der menschlichen Freiheit abgeleitet wäre aus der der kosmologischen, hat Kant hier nicht hergestellt, vielmehr erhält die zuerst genannte Idee eine völlig autonome Begründung im moralischen Bewusstsein des Menschen.

Ebenso unvermittelt steht aber nun das an und für sich inhaltslose Sollen neben dem in eine Formel gefassten Sittengesetz. Dass ein solches nur a priori zu begründen sei, dessen ist sich Kant völlig bewusst, ohne allerdings diese Begründung schon gefunden zu haben. Deshalb sagt er: „Ich nehme an, dass es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig a priori (ohne Rücksicht auf

[1]) a. a. O. S. 276.
[2]) a. a. O. S. 432.
[3]) cf. auch a. a. O. S. 437.

empirische Bewegungsgründe, d. i. Glückseligkeit) das Thun und Lassen, d. i. den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, bestimmen und dass diese Gesetze schlechterdings gebieten und also in aller Absicht notwendig seien." Diese Annahme erhält nun ihre Begründung und Rechtfertigung durch die Berufung auf „die Beweise der aufgeklärtesten Moralisten" und in überaus charakteristischer Weise „auf das sittliche Urteil eines jeden Menschen, wenn er sich ein dergleichen Gesetz deutlich denken will." [1])

Zu der Aufstellung eines Sittengesetzes gelangt nun Kant durch die Konstruktion der moralischen Welt; „des corpus mysticum der vernünftigen Wesen, in welcher deren freie Willkür unter moralischen Gesetzen sowol mit sich selbst, als mit jedes Anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit an sich hat." [2]) Diese nur in der Idee vorhandene moralische Welt hat aber nun eine Wirkung auf das menschliche Handeln, wenn auch ihre Verwirklichung nur für rein vernünftige, nicht aber für sinnlich-intellektuelle Wesen möglich ist. Hiermit hängt aber nun ein Zweites zusammen. Wenn der Mensch seine Handlungen wirklich so einrichtet, „als ob sie aus einem obersten Willen, der alle Privatwillkür in sich oder unter sich befasst, entsprängen, so wird er trotzdem nicht der Glückseligkeit, sondern nur der Würdigkeit glücklich zu sein teilhaftig. Deshalb formuliert Kant das Sittengesetz auch so: „Thue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein." [3]) Hier wird aber nun die dritte der von dem Interesse der Vernunft gestellten Fragen von Wichtigkeit: die Frage: Was darf ich hoffen? Die Antwort hierauf glaubt Kant nur dadurch geben zu können, dass er eine höchste Vernunft setzt, welche Sittlichkeit und Glückseligkeit in ein richtiges Verhältnis bringt. Diese Annahme ist also eine notwendige, da nur auf diese Weise die auch in dem theoretischen Gebrauche der Vernunft auftretende Forderung, dass das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich in der Idee der reinen Vernunft verbunden sein müsse, erfüllt ist. Die sich hierauf begründende Voraussetzung einer künftigen Welt giebt aber nun erst den moralischen Geboten die Kraft, wirklich zu Triebfedern des menschlichen Handelns zu werden. So sagt Kant ausdrücklich: „Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegen-

[1]) a. a. O. S. 611/12.
[2]) a. a. O. S. 612, cf. auch S. 613.
[3]) a. a. O. S. 613.

stände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen." [1])

So begegnen wir hier wieder dem alten, immer noch nicht gelösten Problem, wie die moralischen Gebote Verbindlichkeit mit sich führen können. Die von Kant behauptete Unzertrennlichkeit des Systems der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit ist so ohne weiteres nicht einzusehen und wenn sie auch nur als in der Idee mit einander verbunden gedacht werden, so kann dies doch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Kant, um seinem Sittengesetz einen Einfluss auf das menschliche Handeln zu sichern, den empirischen Trieb des Menschen nach Glückseligkeit zu Hilfe holt.

Bedeutet nun dieser Standpunkt der Kritik der reinen Vernunft dem oben ausführlich besprochenen Fragment gegenüber einen Fortschritt? Diese Frage glaube ich bejahen zu müssen. Wir haben gesehen, dass in dem Fragment das Glückseligkeitsstreben des Menschen eine zweifache Rolle spielt. Einmal ist es der Stoff, der in eine aprioriische Form gefasst wird, das andere Mal letzter Beweggrund des Handelns des Menschen nach diesem Gesetz. Das heisst also: sowohl bei Formulierung und Ableitung des Sittengesetzes als auch bei dem Versuch, dem letzteren einen Einfluss auf unser Handeln zu sichern, kann Kant der Mitwirkung des Glückseligkeitsstrebens nicht entbehren. Dies ist aber auf dem Standpunkte der Kritik der reinen Vernunft nicht mehr der Fall. Hier heisst es ausdrücklich von der Moralität, dass sie „die einzige Gesetzmässigkeit der Handlungen sei, die völlig a priori aus Prinzipien abgeleitet werden kann." [2]) Ob dies Kant schon in der Kritik der reinen Vernunft gelungen ist, ist eine ganz andere Frage, dass er dazu gelangte, ein solches Gesetz zu postulieren, beweist dem Fragment gegenüber einen Fortschritt und veranlasst mich, dasselbe vor das Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft zu datieren. In dieser bedarf Kant des Glückseligkeitsbestrebens nur, um dem a priori begründeten Gesetz Geltung zu verschaffen, es zur Maxime zu machen, im Fragment kann er ein solches noch nicht ohne Benutzung des genannten empirischen Triebes ableiten. Welcher Stand-

[1]) a. a. O. S. 615.
[2]) a. a. O. S. 635.

punkt aber der endgiltigen Lösung näher ist, ist wohl ohne weiteres klar.

Spricht also dieser Grund gegen die Datierung des Fragments nach dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft, wie es Thon (s. o. S. 71) gethan hat, so haben wohl die vorangehenden Ausführungen gleichzeitig gezeigt, wie falsch Thons Auffassung, die Freiheit der Kritik der reinen Vernunft sei nur eine Wahlfreiheit (a. a. O. S. 39). ist. Wenn Thon auf S. 38 seines Buches behauptet, „eine durch Gesetze restringierte Freiheit" sei der neue Gesichtspunkt, den Kant im Fragment der Kritik der reinen Vernunft gegenüber gewonnen habe, so widerlegt ihn ausser den auf S. 85 und 88 zitierten Stellen eine in anderem Zusammenhang noch zu zitierende Stelle, wo Kant ausdrücklich von der „durch sittliche Gesetze restringierten Freiheit" spricht.[1])

In der Kritik der reinen Vernunft ist also der Gesichtspunkt einer durch Gesetze restringierten Freiheit ebenso vorhanden wie im Fragment, nur die Art der Restringierung ist eine verschiedene. Nach dem Erscheinen der Dissertation vom Jahre 1770 war es Kants Aufgabe gewesen, unter Zugrundelegung des empirischen Triebes nach Glückseligkeit ein oberstes formales Sittengesetz zu finden, welches eine Einschränkung und Richtung jenes Triebes durch die Vernunft in Hinblick auf die Idee der Glückseligkeit enthalten musste. Dies konnte meiner oben getroffenen Einteilung nach geschehen: einmal in Hinblick auf die Ausbildung des Einzelnen als einer moralischen Persönlichkeit, das andere Mal aus der Thatsache seiner Zugehörigkeit zur Menschheit überhaupt. Ziel war in beiden Fällen Glückseligkeit, das eine Mal nur individuelle, das andere individuelle und allgemeine zugleich. Der erste der beiden Standpunkte entspricht genau dem des Fragments. Der zweite ist der der Kritik der reinen Vernunft, aber mit einer Modification, die aus dem Nachweis der Möglichkeit einer intelligiblen Freiheit und der Zugehörigkeit des Menschen zu einer intelligiblen Welt sich ergab.

Deshalb kann Kant in der Kritik der reinen Vernunft auf die Mitwirkung des Glückseligkeitsstrebens bei Ableitung des Sittengesetzes verzichten. Die Restringierung ergiebt sich aus der Thatsache der Zugehörigkeit jedes Menschen kraft seiner Freiheit zur intelligiblen Welt. In dieser hat die freie Willkür unter moralischen

[1]) a. a. O. S. 613; cf. auch meine Besprechung des Thon'schen Buches, Kantstudien II, S. 355.

Gesetzen sowohl mit sich selbst als mit jedes Anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit. Ein aus dieser Idee abgeleitetes Sittengesetz, das die Zugehörigkeit des Menschen zur intelligiblen Welt zur Voraussetzung hat, ist von Kant in der Kritik der reinen Vernunft nicht formuliert worden, es ist aber vorhanden in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" und zwar in der dort zu findenden Formulierung: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst."[1])

Es entsteht nun die Frage, wie wir uns diese Formel des Sittengesetzes, die die moralphilosophischen Anschauungen der Kritik der reinen Vernunft am richtigsten zum Ausdruck bringt, entstanden zu denken haben. Kant schiebt, wie wir sehen, die endgiltige Ausgleichung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit zurück in eine künftige Welt. Der Grund hierfür liegt in der Zwiespältigkeit der menschlichen Natur. Wäre der Mensch ein rein vernünftiges Wesen, so müsste eine solche Ausgleichung innerhalb der intelligiblen Welt möglich sein. In dieser lässt sich ein System denken „der mit der Moralität verbundenen proportionierten Glückseligkeit, weil die durch die sittlichen Gesetze teils bewegte, teils restingierte Freiheit, selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit, die vernünftigen Wesen also selbst, unter der Leitung solcher Prinzipien, Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wohlfahrt sein würden."[2])

Ich glaube nun, dass wir in diesen Worten einen Anhaltepunkt finden können, von dem aus wir die bisher noch nicht näher behandelte Zeit zwischen dem Fragment Nr. 6 und der Kritik der reinen Vernunft und über diese hinaus zur Grundlegung zur Metaphysik der Sitten näher ins Auge fassen können.

In den auf dieser Seite zitierten Worten ist der Gedanke ausgesprochen, dass eine Vereinigung der individuellen Glückseligkeit mit der allgemeinen möglich sei. Zwar wird er als Ideal für den empirischen Menschen abgelehnt, bildet aber trotzdem die Grundlage für das aufgestellte Sittengesetz, indem es auch in diesem heisst, dass die Privatwillkür mit dem allgemeinen Willen in Einklang gebracht werden müsse. Hiermit ist gegeben, dass Kant eine solche Synthese für möglich hält. Die ganz adaequate Idee finden wir aber schon in einer Schrift der sechziger Jahre: in den „Träumen

[1]) S. W. IV, S. 277.
[2]) a. a. O. S. 613.

eines Geistersehers." Wir haben oben[1]) die betreffende Stelle, insofern sie für unsere dortigen Zwecke von Wichtigkeit war, zu würdigen gesucht und darauf hingewiesen, dass sie auch für das Verhältnis der späteren Anschauungen Kants von Wichtigkeit sei. Der in dem „Geisterseher" ausgesprochene Gedanke von einer Abhängigkeit des Privatwillens von dem allgemeinen dient nicht allein dazu, den Grund der Verbindlichkeit des moralischen Gefühls aufzuzeigen, sondern löst auch in charakteristischer Weise die Frage nach der Glückseligkeit des sittlichen Menschen. Die „unvollendete Harmonie zwischen der Moralität und ihren Folgen in dieser Welt" ist als vollzogen zu denken in der Geisterwelt. Menschliche Handlungen, welche in der empirischen Welt den ihnen gebührenden Lohn nicht empfangen, würden in dieser „immateriellen, die der ganzen Moralität adaequate Wirkung mit sich ziehen."[2]) Nur in und vermöge der Gemeinschaft in der Geisterwelt kann der sittliche Charakter des Einzelnen zur Entfaltung kommen. In ihr ist die moralische Einheit des Einzelwillens und des allgemeinen Willens vollzogen. Dieser letztere Gedanke ist es vor allem, der hier für uns von grosser Wichtigkeit ist. Er berührt die Hauptaufgabe der Kantischen Ethik, welche darin besteht, ein Sittengesetz zu begründen, in welchem gleichzeitig der individuelle und der allgemeine Wille zur Aeusserung gelangt.

Diese Ausführungen des „Geistersehers" erhalten nun eine wertvolle Ergänzung durch die Schlussstelle des zweiten Abschnitts der „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen". Wenn sie auch inhaltlich der betreffenden Stelle der Kritik der reinen Vernunft nicht so nahe steht, so gelangt doch auch in ihr der für uns wertvolle Gedanke zu deutlichem Ausdruck. Wenn Kant im Anschluss an die Engländer und Rousseau die natürlichen Triebe der Menschen zur Grundlage der Moral zu verwerten suchte, so musste für ihn die Frage entstehen, ob eine endgiltige Vereinigung der einander entgegengesetzten egoistischen und altruistischen Triebe möglich sei. Die Erfahrung zeigt nur den Konflikt derselben, aber nicht ihre Harmonie. Da jener aber unmöglich Endabsicht der Natur sein kann, so müssen wir uns diese auf eine andere Weise zu deuten suchen und es ist klar, dass nur eine endgiltige Harmonie der natürlichen Triebe letzter Zweck der Natur sein kann. Nur dem kurzsichtigen Auge des Menschen bleibt diese

[1]) Kantstudien II, S. 321.
[2]) S. W. II, S. 344.

Harmonie verborgen, welche für einen Blick, der die grosse Absicht der Natur erkennt, offenbar ist. „Das Ganze der moralischen Natur zeigt Schönheit und Würde an sich".[1]) Der Mensch muss also an dem Zustandekommen dieser Harmonie mitarbeiten. Er thut dies auch, aber unbewusst. Wenn er seinen herrschenden Neigungen folgt, wird er durch einen geheimen Antrieb bewogen, in Gedanken ausser sich selbst einen Standpunkt zu nehmen.[1])

Diese Gedanken stehen nun im engsten Zusammenhang mit einer Idee der englischen Moralphilosophie, welche von Hutcheson zuerst in voller Deutlichkeit ausgesprochen ist und für die weitere Entwicklung der englischen Moralphilosophie überhaupt und dann besonders für die nationalökonomische Theorie des Adam Smith von entscheidender Bedeutung war. Hutcheson giebt diesem Gedanken folgenden Ausdruck: „Der Schöpfer hat uns ein moralisches Gefühl gegeben, unsere Handlungen zu leiten und uns immer edlere Vergnügungen zu verschaffen: so dass während wir bloss anderer Wohl zu befördern, die Absicht haben, wir nun unser eigenes Wohl und zwar auf die beste Art ohne unsere Absicht befördern."[2]) Die Gleichartigkeit der Kantischen Ideen mit den soeben zitierten springt wohl in die Augen. Beide beherrscht der Gedanke der endgültigen Interessenharmonie. Bei Kant wirkt der Egoist, ohne es zu wollen mit für das allgemeine Wohl, bei Hutcheson der altruistisch Handelnde für das eigene. Bei Kant ist es eine geheime Macht, bei Hutcheson der Schöpfer, welcher diese Harmonie zu Stande bringt. Neben dieser Uebereinstimmung tritt aber der Gegensatz hervor, dass Kant vom Individuum ausgeht, Hutcheson vom Gedanken der Allgemeinheit.

Dieser anscheinend nur nebensächliche Unterschied hat, wie wir gesehen haben, insofern wichtige Folgen, als gerade die von Kant geforderte Selbstgesetzgebung des Individuums das Verlassen des Standpunktes der englischen Moralphilosophie herbeiführt.

Wenn aber nun so Kant in der Kritik der reinen Vernunft in einer früheren Zeit schon vertretene Ideen wieder aufnimmt, so muss natürlich die Frage nach den Motiven, welche ihn dazu führten, eine überaus wichtige sein. Wie wurde Kant auf die Bedeutung des sozialen Zusammenhanges für das Individuum wieder aufmerksam? Durch seine anthropologischen Studien. Ein Blick auf das Verzeichnis der Kantischen Vorlesungen genügt, um uns deutlich

[1]) S. W. II, S. 250.
[2]) Hutcheson a. a. O. S. 136.

zu machen, wie gross der Eifer war, mit welchem sich unser Philosoph anthropologischer Studien widmete. Las er doch in jedem Winter vom Jahre 1772 an sein anthropologisches Kolleg. Aber wenn uns das Vorlesungsverzeichnis nur über die Intensität seiner Studien Aufschlüsse giebt, so lässt uns ein Vorlesungsprogramm aus dem Jahre 1775 die Gesichtspunkte erkennen, unter welche Kant seine anthropologischen Studien einordnete. Schon der Titel desselben: „Von den verschiedenen Racen der Menschen" zeigt uns die Richtung seiner Interessen, welche noch deutlicher wird durch eine Stelle aus der ursprünglichen Abfassung der Programms. Kant verfolgt hiernach in einem Teil seines akademischen Unterrichts den Zweck, seinen Schülern eine Weltkenntnis zu geben, die in zwei Teile zerfällt; in die Kenntnis der Natur und die des Menschen. Dann fährt er fort: „Beide Stücke aber müssen darin kosmologisch erwogen werden, nämlich nicht nach demjenigen, was ihre Gegenstände im Einzelnen Merkwürdiges enthalten (Physik und empirische Seelenlehre), sondern was ihr Verhältnis im Ganzen, worin sie stehen und darin ein jeder selbst seine Stelle einnimmt, uns anzumerken giebt. Die erstere Untersuchung nenne ich physische Geographie, die zweite Anthropologie."[1]) Der Mensch ist also nach dem Ganzen zu betrachten, in welchem er selbst eine Stelle einnimmt d. h. in der Menschheit. Es vollzieht sich hier auf anthropologischem Gebiet dasselbe, wie vorher im Anschluss an die astrophysische Theorie der Naturgeschichte. Der Einzelne verschwindet im Ganzen, das Individuum verliert seinen Wert gegenüber der Gattung.

Dies sind die Gründe, welche Kant veranlassten die Idee des Basedowschen Philanthropins[2]) aufzunehmen und zu unterstützen.

Basedow stellt die Forderung an den Menschenfreund, an der Entwicklung der Menschheit mitzuwirken und nennt es die Pflicht eines solchen, sich in den Dienst derselben zu stellen. Die Idee der Menschheit bildet hier den Massstab und den Zielpunkt des Handelns. Liest man den bezeichneten Aufsatz, so wird deutlich, wie hier kosmopolitische Ideen Kant völlig beherrschen und begeistern.

Hiermit war aber gegeben, dass neben die Pflicht des Menschen gegen sich selbst jetzt diejenige gegen die Menschheit trat und ein unter dem Einfluss dieser Ideen aufgestelltes Sittengesetz musste beides mit einander vereinigen und den Standpunkt des einzelnen

[1]) S. W. II, S. 447.

[2]) S. W. II, S. 457—460. Dieser Aufsatz rührt sicher von Kant her.

Menschen jetzt nicht mehr für ihn als ein einzelnes Individuum, sondern im Hinblick auf seine Abhängigkeit von der Gesamtheit bestimmen. In diesem Zusammenhang mussten nun auch die oben gekennzeichneten Ideen der englischen Moralphilosophie eine neue Bedeutung für Kant erlangen. Eine Synthese des anthropologischen Gedankens und des Gedankens der Interessenharmonie[1]) glaube ich nun zu finden in dem von Reicke herausgegebenen Fragment E 61.[2]) Den Ausgangspunkt bildet auch hier das Individuum: „Die erste und wichtigste Bemerkung, die der Mensch an sich selbst macht, ist, dass er durch die Natur bestimmt sei, selbst der Urheber seiner Glückseligkeit und sogar seiner eigenen Neigungen und Fertigkeiten zu sein, welche diese Glückseligkeit möglich machen. Hieraus folgert er, dass er seine Handlungen nicht nach Instinkten, sondern nach Begriffen, die er sich von seiner Glückseligkeit macht, anzuordnen habe, dass die grösste Besorgnis diejenige sei, welche er vor sich selbst hat, entweder seinen Begriff falsch zu machen oder sich von demselben durch tierische Sinnlichkeit ableiten zu lassen, vornehmlich vor einem Hange dazu, diesem seinem Begriffe zuwider habitualiter zu handeln. Er wird sich also als ein frei handelndes Wesen und zwar dieser Independenz und Selbstherrschaft nach zum vornehmsten Gegenstande haben, damit die Begierden unter einander mit seinem Begriff von Glückseligkeit und nicht mit Instinkten zusammenstimmen und in dieser Form besteht das der Freiheit eines vernünftigen Wesens geziemende Verhalten.“ Bis hierher sehen wir das individualistische Prinzip einzig und allein hervortreten. Nun fährt Kant aber fort: „Zuerst wird seine Handlung dem allgemeinen Zweck der Menschheit in seiner eignen Person gemäss eingerichtet werden müssen und also nach Begriffen und

[1]) Ein Einfluss der „Untersuchungen über die Natur und Ursachen des Völkerreichtums“ von Adam Smith liegt im Bereich der Möglichkeit, da in den Jahren 1776—78 eine Uebersetzung erschien. — Höffding nimmt in seinem Aufsatz: „Rousseaus Einfluss auf die definitive Form der Kantischen Ethik“ (Kantstudien II, S. 11—22) an diesem Punkte der Entwicklung einen besonders starken Einfluss Rousseaus an. So wenig ich denselben in seiner Bedeutung für die Kantische Ethik überhaupt unterschätze, so scheinen mir doch Höffdings Gründe nicht zwingend genug, um an diesem speziellen Punkt noch einmal besonders auf Rousseau hinzuweisen. Die Ausführungen der Kritik der reinen Vernunft, welche Höffding zu wenig berücksichtigt hat, und Kants geschichts-philosophische Aufsätze, soweit sie für die Ethik in Betracht kommen, geben meiner Ansicht nach dazu keinen Anlass.

[2]) a. a. O. II, S. 223/24.

nicht Instinkten, damit diese unter einander zusammenstimmen, weil sie mit dem Allgemeinen nämlich der Natur zusammenstimmen. Es ist also nicht die empirische Selbstliebe, welche der Beweggrund eines vernünftigen Wesens sein soll, denn diese geht vom Einzelnen zu allen, sondern die rationelle, welche vom allgemeinen und durch dasselbe die Regel für das Einzelne hernimmt." Hier ist das sozialistische Prinzip zum Durchbruch gekommen und zwar sind, wie aus der Bezeichnung „allgemeiner Zweck der Menschheit hervorgeht", anthropologische Ueberlegungen die Ursache hiervon. Das Fragment fährt nun fort: „Eben so wird er gewahr, dass seine Glückseligkeit von anderer vernünftiger Wesen Freiheit abhängt und, wenn ein jeder sich selbst bloss zum Gegenstand hat, dieses mit der Selbstliebe nicht stimmen will, dass er seine Glückseligkeit als Begriff und auch restringiert [1]) durch die Bedingungen so fern er Urheber der allgemeinen Glückseligkeit ist oder wenigstens andern als Urheber der ihrigen nicht widerstreitet sehen müsse." Es ist nicht zu verkennen, dass das individualistische Prinzip hier immer noch eine grosse Rolle spielt, aber es ist doch schon eingeschränkt durch das sozialistische. Ganz besonders deutlich tritt aber der erwähnte Zusammenhang mit den Ideen der englischen Moralphilosphie hervor, ja es ist klar, wie das „wohlverstandene Interesse" derselben die Grundlage dieser Anschauungen bildet. Die Definition der Moralität lautet nun folgendermassen: „Die Moralität besteht in den Gesetzen der Erzeugung der wahren Glückseligkeit aus Freiheit überhaupt." Worin diese aber besteht, zeigen folgende Worte: „Freiheit kann nur nach Regeln eines allgemeinen gültigen Willens bestimmt werden, weil sie sonst ohne alle Regel sein würde."

Das Fragment spricht das sittliche Ideal aus, welches Kant in der Kritik der reinen Vernunft nicht mehr anerkennen will.[2]) Die Idee einer Glückseligkeit aller auf Grund der Zusammenstimmung der Freiheit der einzelnen Individuen soll das Handeln des Menschen bestimmen. Hiermit ist das sozialistische Prinzip wieder zu seinem Rechte gekommen.

Demnach stellt sich mir das Bild der Entwicklung vom Fragment 6 zur Kritik der reinen Vernunft und darüber hinaus folgendermassen dar. Nach Verwerfung des in dem Fragment

[1]) Der Satz ist nicht korrekt zu Ende geführt.

[2]) Dies ist der Grund, weshalb ich das Fragment vor das Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft datieren möchte.

formulierten Sittengesetzes gelangte Kant unter den soeben geschilderten Einflüssen dazu, eine Einschränkung des individuellen Glückseligkeitsstrebens durch die Rücksicht auf die allgemeine Glückseligkeit geschehen zu lassen. Die Idee einer solchen giebt naturgemäss die Vernunft. Diesen Standpunkt vertritt Fragment E 61.[1]) Sobald aber Kant der Nachweis der Möglichkeit einer intelligiblen Welt und der Zugehörigkeit des Einzelnen zu einer solchen gelungen war, konnte auf die Mitwirkung des empirischen Glückseligkeitsstrebens des Menschen bei Begründung und Formulierung des Sittengesetzes verzichtet werden, es blieb nur die Forderung einer systematischen Einheit der Freiheit aller vernünftigen Wesen. Dies ist der Standpunkt der Kritik der reinen Vernunft. Aber auch hierbei konnte Kant nicht stehen bleiben: das Freiheitsbewusstsein des Einzelnen enthält keineswegs diese Beziehung auf andere vernünftige Wesen. Deren Existenz kann immer nur die Erfahrung übermitteln.

Die Kritik der reinen Vernunft hatte ein a priori begründetes Sittengesetz mehr postuliert, als diese Ableitung aus der Thatsache der Freiheit selbst vollzogen. Kant hatte sich bei dieser Postulierung ausdrücklich auf das moralische Urteil des Einzelnen berufen: „Ich nehme an, dass es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig a priori (ohne Rücksicht auf empirische Bewegungsgründe, d. i. Glückseligkeit) das Thun und Lassen, d. i. den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, bestimmen und dass diese Gesetze schlechterdings (nicht bloss hypothetisch unter Voraussetzung anderer empirischer Zwecke) gebieten und also in aller Absicht notwendig seien. Diesen Satz kann ich mit Recht voraussetzen nicht allein, indem ich mich auf die Beweise der aufgeklärtesten Moralisten, sondern auf das sittliche Urteil eines jeden Menschen berufe, wenn er sich ein dergleichen Gesetz deutlich denken will.“[2])

---

[1]) Eine genauere Datierung der beiden Fragmente durch Angabe bestimmter Jahre scheint mir bei dem bisher vorliegenden Material unmöglich zu sein. Ich will deshalb nur die Vermutung aussprechen, dass beide in dem Zeitraum 1775—1780 entstanden sind, wobei Fr. 6 dem ersten, Fr. E 61 dem zweiten der genannten Jahre näher zu liegen scheint. Dass das Jahr 1775 nach rückwärts hin eine unüberschreitbare Grenze ist, will ich damit nicht behaupten, wenn ich auch eine Datierung vor demselben für unwahrscheinlich halte. Im Uebrigen lege ich auf eine solche genauere Datierung keinen besonderen Wert; nur das hoffe ich gezeigt zu haben, dass Fr. 6 früher als Fr. E. 61 und dass beide vor die Kritik der reinen Vernunft anzusetzen sind.

[2]) a. a. O. S. 611/12.

Diese Sätze enthalten nebeneinander die beiden noch von Kant zu lösenden Probleme: Einmal musste er das Sittengesetz, dem er in der Kritik der reinen Vernunft nur durch die Idee der Glückseligkeit Geltung verschaffen konnte, wirklich zu einem schlechterdings gebietenden und in aller Absicht notwendigen machen. Zweitens musste er eine Synthese herstellen zwischen dem a priori begründeten Gesetz und dem ursprünglichen moralischen Urteil des Einzelnen. Zu diesem hatte ihn die Analysis des sittlichen Bewusstseins geführt; ein Sittengesetz, welches an dasselbe nicht anknüpfte, musste notwendig in der Luft schweben. Dieses Sittengesetz sollte aber gleichzeitig allgemeingiltig und notwendig sein, d. h. mit anderen Worten: es konnte nur auf die Vernunft begründet werden. Damit war das an zweiter Stelle genannte Problem gegeben.

Während für das erste der beiden Probleme neues Material, welches für die Jahre 1781—1785 in Anspruch zu nehmen wäre, nicht vorliegt, lässt sich in Bezug auf das zweite Problem mit Hilfe einer Schrift aus dieser Zeit zeigen, welcher der beiden einander gegenüberstehenden Gedanken von vornherein der mächtigere war, dem sich der andere unterordnen musste und es auch wirklich in der Kritik der praktischen Vernunft that. Es ist dies die Schrift: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" aus dem Jahre 1784.[1]) Dieser Titel zeigt an, dass es die oben besprochenen Ideen sind, welche wir in dieser Schrift wiederfinden. Die Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht will Kant hier entwerfen, sein Blick ist auf die Menschheit gerichtet, sein Denken ist von kosmopolitischen Begriffen beherrscht. Diesem auf das Allgemeine gerichteten Blicke offenbart sich nun eine Erscheinung, die dem nur das Einzelne in das Auge fassenden verborgen bleibt: die Entwicklung der Menschheit. Die Natur hat in den Menschen Anlagen gelegt, welche sich einmal „vollständig und zweckmässig auswickeln sollen."[2]) Diese Auswicklung findet auch nun wirklich im Tierreich bei jedem Individuum statt, aber nicht in der Menschheit in Bezug auf die Naturanlagen, welche den Menschen von den Tieren unterscheiden: „Am Menschen sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln."[2]) Durch diesen scheinbaren Mangel erhebt sich der Mensch nun über die Tiere: „Die Natur hat gewollt, dass der Mensch alles, was über

[1]) S. W. IV, S. 141—150.
[2]) a. a. O. S. 144.

die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe, und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft verschafft hat."[1])

Unter dem, was der Mensch sich so durch seine Vernunft verschafft hat, wird nun neben seiner Einsicht und Klugheit „die Gutartigkeit seines Willens"[2]) aufgezählt. Also seiner Vernunftthätigkeit verdankt er die letztere.

Damit ist unser Problem eigentlich schon entschieden: das Primäre ist die Vernunft, das Sekundäre die Gutartigkeit des Willens, die letztere ist ohne jene nicht möglich. Dass von hieraus nur ein Schritt ist bis zur Identifizierung der praktischen Vernunft mit dem guten Willen, ist offenbar, ebenso aber auch, dass Kant, sobald ihm dieser Nachweis gelungen ist, sich mit der Begründung des Sittengesetzes auf reine Vernunft begnügen wird. Dies verlangte schon die Einheit seines Systems.

Damit ist das Schicksal der praktischen Philosophie besiegelt, eine der theoretischen Philosophie gegenüber selbständige Problemlösung dürfen wir in ihr nicht erwarten. Und doch lag eine solche nicht allzufern. Hatte Kant einmal die Bedeutung des sozialen Zusammenhanges für den Einzelnen eingesehen, was lag wohl näher, als die Thatsache des „guten Willens" des Einzelnen auf psychologisch-genetischem Wege zu erklären und gleichzeitig dem auf dieses Prinzip begründeten sittlichen Urteil Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit zu sichern? Er that dies nicht, weil der Gedanke der theoretischen Philosophie, nur dem durch die Vernunft Erwiesenen komme Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit zu, in ihm zu mächtig war. Deshalb würde ich mich hüten, Kants „reine praktische Vernunft als verkleidete Sozialpsychologie" und bestimmter als Verkleidung der Anwendung der Resultate, zu welchen er in seiner „Idee zu einer allgemeinen Weltgeschichte gekommen war"[3]) zu bezeichnen. Dieser Gedanke lag ihm bei Begründung seiner kritischen Ethik völlig fern. Ich habe früher erwähnt, dass er unter dem Einfluss der englischen Moralphilosophie eine Rolle spielte, und die

[1]) S. W. IV, S. 145. Hier ist nun auf die ausserordentliche inhaltliche Uebereinstimmung der obigen Ausführungen mit dem letzten Kapitel der von Starke herausgegebenen Vorlesungen über Menschenkunde hinzuweisen (s. o. S. 68). Eine genauere Besprechung ist aber nicht nötig, da wesentlich Neues aus einer solchen sich nicht ergeben würde. cf. a. a. O. S. 365—374.

[2]) a. a. O. S. 145.

[3]) Höffding a. a. O. S. 16.

betreffende Stelle aus den „Träumen eines Geistersehers“ mehrfach herangezogen,[1]) ich habe ferner zu zeigen versucht, wie Kant im Verlauf seiner anthropologischen Studien wiederum auf die Bedeutung der Gesamtheit für den Einzelnen und seine Abhängigkeit von derselben aufmerksam wurde, aber dass er nun diese Thatsache benutzt hätte, um aus dem Bewusstsein des Einzelnen, insofern es den allmählich gemeinsam erworbenen geistigen Besitz der Gesamtheit repräsentiert, allgemeingiltige und notwendige Sätze, sei es auf theoretischem sei es auf praktischem Gebiet abzuleiten, deren Allgemeinheit und Notwendigkeit durch diesen ihren Ursprung gesichert wäre, lässt sich meiner Ansicht nach nicht erweisen. Der durch die Vernunft erworbene Besitz konnte wohl wachsen, nicht aber sich diese als Vermögen entwickeln. Der Einfluss dieser Gedanken äusserte sich nur darin, dass Kant von einem die individuelle Vollendung und Glückseligkeit als Ziel enthaltenden Sittengesetz zu einem solchen ging, das eine Rücksichtnahme und Anpassung in Bezug auf die Gesamtheit in Hinblick auf allgemeine Glückseligkeit forderte. Wenn man den Charakter der Kantischen Ethik überhaupt durch ein modernes Schlagwort ausdrücken wollte, so müsste man sie sozialpädagogisch nennen. Also nur bei Formulierung des Sittengesetzes spielten diese Gedanken eine Rolle, nicht bei seiner Ableitung. Denn das stand für Kant eigentlich immer, besonders aber nach der Kritik der reinen Vernunft fest, dass nur die Vernunft allgemeine und notwendige Gesetze geben könne. Die Analyse derselben, als eines unveränderlichen Vermögens, lieferte ihm dies Ergebnis.

Mit der Besprechung der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ bin ich nunmehr hart an das Ziel gerückt, welches ich meiner Arbeit gesteckt hatte; ich habe jetzt nur zu zeigen, wie die Lösung der noch vorhandenen, oben gekennzeichneten Probleme in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ geschah.[2])

Es war Kants Aufgabe, die Thatsache des Vorhandenseins eines unmittelbaren sittlichen Urteils im menschlichen Bewusstsein mit der unbedingt zu fordernden Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit des Sittengesetzes zu vereinigen. Da diese Eigenschaften aber nur dem durch die Vernunft Erwiesenen zukommen konnten, war eine Synthese herzustellen zwischen moralischem Bewusstsein und praktischer Vernunft. Von dem ersteren ging Kant aus. Die

[1]) cf. Kantstudien II, S. 321.

[2]) cf. Dilthey a. a. O. S. 116 ff.

Analyse desselben ergab das Vorhandensein eines ohne alle Absicht guten Willens. Dieser ist aber nun eine letzte Thatsache, durch Zergliederung dieses Begriffes können wir nicht zu einer Formel des Sittengesetzes gelangen.[1]) Wir rekurrieren auf eine andere Thatsache unseres Bewusstseins: die Natur hat unserem Willen Vernunft zur Regiererin beigelegt.[2]) Welche war ihre Absicht dabei? Entweder Hervorbringung von Glückseligkeit oder eines guten Willens. Da das erstere nicht der Fall sein kann, muss es das letztere sein.[3]) Damit ist die Aufgabe gestellt. Zur Lösung bietet sich der Begriff der Pflicht, „der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält, die aber doch, weit gefehlt, dass sie ihn verstecken und unkenntlich machen sollten, ihn vielmehr durch Abstechung heben und desto heller hervorscheinen lassen.“ [4]) Aber sie thun nicht nur dies. Dadurch dass Kant zeigt, dass wahrhaft sittliches Handeln das Handeln aus Pflicht sei, mit anderen Worten: dadurch dass er die „subjektiven Hindernisse“ wiederum ausschloss, ähnlich wie eine Hilfsunbekannte in mathematischer Rechnung, gelangte er zu dem Prinzip der allgemeinen Gesetzgebung als Richtschnur des Handelns. So war Kant durch Analyse des „praktischen Beurteilungsvermögens“, wie es der „gemeine Menschenverstand“ aufwies, zu einer Formulierung des Sittengesetzes gelangt, die sich sehr wohl für das Handeln verwerten liess und selbst subtilen ethischen Fragen gegenüber nicht versagte.[5]) Der Nachweis, dass das Prinzip des guten Willens dem der allgemeinen Gesetzmässigkeit nicht widersprechen dürfe, sondern einen adaequaten Ausdruck vielmehr in ihm fände, wäre leicht zu führen gewesen. Trotzdem will sich Kant nicht hiermit begnügen. Er glaubt, dem praktischen Gesetze könne auf diesem Wege nicht Eingang und Dauerhaftigkeit gesichert werden. Dies kann nur Ableitung aus der Vernunft leisten: „So wird also die gemeine Menschenvernunft nicht durch irgend ein Bedürfnis der Spekulation, sondern selbst aus praktischen Gründen angetrieben, aus ihrem Kreise zu gehen und einen Schritt ins Feld der praktischen Philosophie zu thun, um daselbst wegen der Quelle ihres Prinzips und richtigen Bestimmung desselben in Gegenhaltung mit den Maximen, die sich auf

[1]) S. W. IV, S. 295.
[2]) a. a. O. S. 242.
[3]) a. a. O. S. 244.
[4]) a. a. O. S. 245.
[5]) cf. a. a. O. S. 252.

Bedürfnis und Neigung fussen, Erkundigung und deutliche Anweisung zu bekommen, damit sie aus der Verlegenheit wegen beiderseitiger Ansprüche herauskommen, und nicht Gefahr laufe, durch die Zweideutigkeit, in die sie leicht gerät, um alle ächte sittliche Grundsätze gebracht zu werden." [1]) Zwischen diesen Sätzen und der ausdrücklichen Anerkennung, dass das Prinzip der Gesetzmässigkeit des Handelns „ein Kompass" sei, mit welchem in der Hand die gemeine Menschenvernunft „in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmässig oder pflichtwidrig sei",[2]) besteht ein unlöslicher Widerspruch. Kants Glaube an die Allmacht der Vernunft und die Ergebnisse seiner theoretischen Philosophie haben ihn verursacht.

Die Kompetenz der Vernunft in dieser Sache ergiebt sich aus dem apriorischen Charakter des Pflichtgebots. Die Aufgabe ist also, „das praktische Vernunftvermögen von seinen allgemeinen Bestimmungsregeln an bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entspringt", zu verfolgen.[3]) Diese Ableitung knüpft an den Begriff eines vernünftigen Wesens, das einen Willen hat, an. Aus der Unvollkommenheit des Menschen als eines solchen ergiebt sich die Notwendigkeit von Imperativen für das menschliche Handeln, von denen der kategorische als der allein sittliche erwiesen wird. Die Pflicht, insofern sie ein Gebot enthält, kann deshalb nur in einem kategorischen Imperativ ausgedrückt werden.[4]) Es entsteht die Frage, ob er ein notwendiges Gesetz für alle vernünftigen Wesen sei. Die Lösung ergiebt sich aus dem Begriff des Willens eines vernünftigen Wesens als eines Zweckes an sich selbst. Damit ist gegeben Selbstbestimmung des Einzelnen und, insofern in dieser zugleich das Prinzip der Menschheit ausgedrückt ist, Erweiterung der Selbstgesetzgebung zur allgemeinen: „die Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens, als allgemeingesetzgebenden Willens."[5]) Dieses Prinzip als praktische Nötigung heisst nun Pflicht. Hiermit hat Kant das so überaus wertvolle Prinzip der Autonomie, das er „den Grund der Würde der menschlichen Natur"[6]) nennt, begründet. Dadurch sind die Gedanken, welche Fragment E 69 zuerst aus-

[1]) S. W. IV, S. 253.
[2]) a. a. O. S. 251/52.
[3]) a. a. O. S. 260.
[4]) S. W. IV, S. 273.
[5]) a. a. O. S. 280.
[6]) a. a. O. S. 284.

sprach, dann unter Rousseaus Einfluss in den Schriften der sechziger Jahre, weiter in Fragment 6 und den Lösungsversuchen des Freiheitsproblems fortgebildet worden sind, zur endgiltigen Formulierung gelangt. Der Nachweis, dass diesem Prinzip der gute Wille niemals widersprechen dürfe, dient nun für Kant gleichzeitig als Beweis, dass es sein oberstes Prinzip sei.[1]) Der Uebergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten ist bewerkstelligt.

Ist so der Inhalt des kategorischen Imperativs aufgezeigt, so ist damit noch nicht seine Möglichkeit erwiesen. Diese ergiebt sich aus der Zugehörigkeit des Menschen zur Verstandeswelt, welche „den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält, also in Ansehung meines Willens unmittelbar gesetzgebend ist".[2]) Durch die Thatsache der Zugehörigkeit des Menschen zur Sinnenwelt wird nun aber dies Wollen zu einem Sollen, zu einem kategorischen Imperativ. In diesem tritt die Autonomie des reinen praktischen Willens in die Erscheinung, die gestellte Aufgabe ist gelöst.

Bei einer Arbeit, welche teils wegen der Unzulänglichkeit und notwendigen Prüfung des Materials teils wegen des mangelnden inhaltlichen Zusammenhangs des Vorhandenen sich in Einzeluntersuchungen verlieren und so auf eine ununterbrochene und zusammenhängende Darstellung häufig verzichten musste, scheint es von Wert zu sein, die Hauptergebnisse in wenigen Sätzen zusammenzufassen:

Ursprünglichste Erkenntnis Kants ist es, dass das menschliche Handeln Gesetzen unterworfen werden müsse und dass diese nur von der Vernunft gegeben werden könnten. Neben dem Glauben seines Zeitalters an die Allmacht der letzteren, war es vor allem die Möglichkeit, durch sie zur Selbstgesetzgebung des Einzelnen zu gelangen, welche ihn immer wieder eine solche Begründung des Sittengesetzes versuchen liess. An dieser Selbstgesetzgebung hafteten die stärksten sittlichen Impulse Kants, da in ihr der Mensch seiner höheren Abkunft sich bewusst wird. Diese Gedankenreihen wurden gekreuzt durch die Lehren der englischen Moralphilosophie und Rousseaus, welche den Hinweis auf das durch die Analysis des sittlichen Bewusstseins gefundene moralische Gefühl und auf die Erziehung der Menschheit zur Sittlichkeit gaben. Die Selbstgesetz-

[1]) Dass Kants Beweisführung hier keineswegs befriedigend ist, dürfte wohl leicht zu erkennen sein; cf. S. W. IV, S. 285.

[2]) a. a. O. S. 301.

gebung musste sich zu einer allgemeingiltigen erweitern. Da aber die Begründung des Sittengesetzes auf das Gefühl der Selbstgesetzgebung keinen Platz liess, kehrte die Vernunft wieder in ihre Rechte ein, um so mehr als durch den aus der theoretischen Philosophie übernommenen Gedanken der rein formalen Gesetzgebung auch deren Allgemeingiltigkeit gesichert war. Ebenfalls im Anschluss an Ergebnisse der theoretischen Philosophie ergab sich dann die Aufgabe, die ursprünglichen menschlichen Triebe in die apriorische Form des Sittengesetzes zu fassen und zugleich diesem durch Anpassung an erstere Wirksamkeit zu sichern. Das Bestreben, auf die Mitwirkung des empirischen Glückseligkeitsstrebens an den beiden bezeichneten Punkten verzichten zu können, gab der Entwicklung die weitere Richtung, welche ihren Abschluss fand in der Lehre von der intelligiblen Welt, der der Mensch als vernünftiges Wesen angehört. Nunmehr bestand nur noch die Aufgabe, die aus der Analysis des moralischen Bewusstseins entspringende populäre Weltweisheit als identisch nachzuweisen mit dem von der Vernunft gefundenen Sittengesetz und das letztere zu begründen. Diese Probleme löste die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten".

# Kants Anschauung vom Christentum.

Von Lic. Dr. Lülmann in Stettin.

Die nachstehende Abhandlung will nicht untersuchen, in wieweit Kants Auffassung und Wertschätzung des Christentums mit seinem philosophischen System zu vereinigen ist. Noch weniger will sie ein Mosaik von Aussprüchen Kants über das Christentum darbieten. Sie bemüht sich, die Anschauung Kants vom Christentum in einem möglichst einheitlichen Bilde darzustellen und einer möglichst gerechten Beurteilung zu unterwerfen. Sie erscheint, ohne besondere Tendenz, als ein Bruchstück eines grösseren Ganzen, das den Zweck hat, zur inneren Geschichte des Christentums einen Beitrag zu liefern. Der erste Teil, die „Darstellung", giebt Kants Lehre in direkter Redeform, aber in selbständiger Bearbeitung wieder.[1])

## A. Darstellung.[2])

Der christliche Glaube beruht einerseits auf Vernunftbegriffen, andererseits auf Thatsachen. In jener Beziehung ist er Religionsglaube, in dieser Beziehung ist er Kirchenglaube. In der christlichen Kirche bestehen der Religionsglaube und der Kirchenglaube miteinander und durcheinander.[3]) In seiner inneren Vollendung ist das Christentum Religionsglaube; in seiner äusseren Entwicklung ist es Kirchenglaube. Beide Seiten des Christentums sind nacheinander zu betrachten.

### I. Das Christentum als Religionsglaube.

Wahres Christentum kann nur unter der Herrschaft des unserer Vernunft eingepflanzten Sittengesetzes stehen. Dem kategorischen Imperativ des Sittengesetzes widerstrebt das radikale Böse in der menschlichen Natur, die Sünde. Aus der Macht der Sünde muss der Mensch erst erlöst sein,

[1]) Vgl. des Verf. Abhandlung: „Leibniz' Anschauung vom Christentum" in der Zeitschr. für Philosophie und phil. Kritik, Bd. 111, H. 1, S. 60—81.

[2]) Nach der bei Reklam (Leipzig) erschienenen Ausgabe von Kehrbach werden folgende Schriften Kants in den angemerkten Abkürzungen zitiert: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (R.); Der Streit der Fakultäten (Str.); Kritik der praktischen Vernunft (P. V.); Kritik der reinen Vernunft (R. V.). — Die in jener Ausgabe nicht erschienenen Schriften Kants werden nach der von Rosenkranz und Schubert (Leipzig 1838/42) (R. u. S.) zitiert.

[3]) R. 176.

ehe in ihm das Sittengesetz eine Lebensmacht werden kann. Das Christentum als reiner Religionsglaube ist Erlösungsglaube.

### a) Das Bedürfnis nach Erlösung.

Wo neben dem Sittengesetz noch eine andere Triebfeder des Handelns sich geltend macht, da beginnt die Sünde.[1]) Wo anstatt des Sittengesetzes die Selbstsucht oberster und alleiniger Beweggrund zum Handeln geworden ist, da ist die Sünde vollendet.[2]) Nach dem Geiste des Sittengesetzes ist keiner, der Gutes thue, auch nicht einer (Röm. 3, 23).[3])

Woher stammt die Sünde? Der Hang zum Bösen ist uns angeboren. Jedoch er ist nicht auf Vererbung zurückzuführen,[4]) sondern auf eine vorgeschichtliche (intelligible) That, mithin auf eine ursprüngliche Verschuldung jedes einzelnen Menschen. In dem Schema von Raum und Zeit vorstellig gemacht wird uns diese vorgeschichtliche That 1. Mos. 3. Der Sündenfall erscheint hier als freiwillige und bewusste Uebertretung des göttlichen Gebotes.[5]) Der erste Mensch sündigt, nachdem er die unbedingte Verpflichtung zum Gehorsam gegen das göttliche Gebot bezweifelt und hinwegvernünftelt hat, d. h. nachdem er sich selbst betrogen hat. Deswegen wird der Urheber des Bösen von Johannes im Evangelium der Lügner genannt. Dieser Urheber aber liegt in uns. In Adam haben wir alle gesündigt, d. h. was in Adam als ein geschichtlicher Vorgang erscheint, ist nur das allgemeine Schema jener vorgeschichtlichen That, deren sich ein jeder schuldig gemacht hat, und von der sich ein Ursprung in der Zeit nicht aufweisen lässt. Wäre der Ursprung der Sünde aus den Schranken der menschlichen Natur zu erklären, so könnte sie dem Menschen nicht zugerechnet werden. Nun aber war die ursprüngliche Anlage des Menschen eine Anlage zum Guten, ein Stand der Unschuld. Durch eigene Verschuldung hat der Mensch diese Anlage zum Guten in einen Hang zum Bösen verkehrt und ist daher für letzteren verantwortlich.

Trotzdem bleibt es unbegreiflich, woher das moralisch Böse zuerst gekommen sein könne, da doch die ursprüngliche Natur des Menschen durchaus gut war. Diese Unbegreiflichkeit umschreibt die Geschichte vom Sündenfall dadurch, dass sie schildert, wie das Böse im Weltanfang zwar vorhanden war, jedoch nicht im Menschen, sondern in einem bösen Geiste, so dass der Mensch nur als durch Verführung ins Böse gefallen, also nicht als von Grund aus verderbt, sondern als noch einer Besserung fähig erscheint. Woher das Böse in diesem bösen Geist entstanden sei, lässt die Geschichte dahingestellt sein. Den unsichtbaren, nur durch seine verderblichen Wirkungen auf uns erkennbaren Feind in uns macht in ähnlicher Weise der Apostel Paulus Eph. 6, 12 als bösen Geist ausser uns vorstellig, wodurch nicht etwa unsere Erkenntnis über die Sinnenwelt

---

[1]) R. 30. [2]) R. 47. [3]) R. 40. [4]) R. 20.

[5]) Das meint auch Paulus, wenn er im Briefe an die Römer schildert, wie die Sünde aus dem Gesetze komme. Vorlesungen über philosoph. Religionslehre. Leipzig 1817. S. 139/40.

[6]) R. 43—45.

hinaus erweitert, sondern nur der Begriff des an sich für uns Unergründlichen für den praktischen Gebrauch veranschaulicht werden soll.[1])

Ist nun das ganze Menschengeschlecht unter die Sünde gethan, so ist es durchweg erlösungsbedürftig. Ist es von ursprünglich guter Anlage, so ist es auch erlösungsfähig. Es fragt sich, wie die Erlösung im Sinne des Christentums zu denken sei.

### b) Der Weg zur Erlösung.

Die Erlösung hat sich vollzogen, wenn der Mensch im Kern seines Wesens moralisch gut, d. h. gottwohlgefällig geworden ist. Dies Ziel lässt sich nicht durch eine allmähliche Reformation, sondern nur durch eine die Gesinnung des Menschen betreffende gründliche Revolution erreichen. Eine Aenderung und Neuschöpfung seines Herzens, die Wiedergeburt (Joh. 3), ist notwendig.[2])

Nun findet sich in unserer Vernunft die Idee des gottwohlgefälligen Menschen als moralisch vollkommenen Vernunftwesens. Diese Idee haben wir nicht erschaffen. Sie geht aus von Gott selbst. Sie ist von Ewigkeit her. In ihr haben wir den Abglanz der Herrlichkeit Gottes, Gottes eingeborenen Sohn, das Wort (das Werde!), durch das und um dessenwillen alles gemacht ist. Sofern ihr Ursprung und ihr Eingehn in die menschliche Natur unsere Begriffe übersteigt, können wir sagen: sie ist vom Himmel zu uns herabgekommen. Die Vereinigung mit dieser Natur kann als ein Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes angesehen werden.[3]) In ihm hat Gott die Welt geliebt; nur in ihm, durch Annehmung seiner Gesinnung, können wir hoffen, Gottes Kinder zu werden.

Zu diesem Ideal, als zu dem Urbilde sittlicher Vollkommenheit soll sich der Mensch erheben. Das heisst glauben an den Sohn Gottes.[4]) Solcher Glaube, der das Prinzip eines gottwohlgefälligen Lebenswandels in sich schliesst, ist allein seligmachend.

Nun aber stellen sich der durch den Glauben geforderten Erhebung zu jenem Urbilde, mithin dem Werke der Erlösung, Schwierigkeiten in den Weg.

Zunächst: Gott ist der heilige Gesetzgeber. Uns wird gesagt: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig (3. Mos. 11, 44, 1. Petr. 1, 16). Dem Ideal des Sohnes Gottes gleichzukommen ist unsere Pflicht, der aber durch unseren Lebenswandel, soweit er in der Zeit zur Erscheinung gelangt, nie völlig entsprochen werden kann, weil wir den Hang zur Sünde in das irdische Dasein mitgebracht haben.[5]) Wie also dürfen wir erwarten, dem heiligen Gott jemals wohlgefällig zu werden? Nur so, dass wir sein heiliges Gebot als Maxime in unsere Gesinnung aufnehmen, und dass der Herzenskündiger nach dieser Sinnesänderung auch den stetig in der Besserung fortschreitenden Lebenswandel des Wiedergeborenen bemisst.[6])

Ferner: Gott ist der gütige Regent. Mit dem Worte: trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes u. s. w. (Mt. 6, 33) wird dem, welcher in

[1]) R. 60. [2]) R. 49. [3]) R. 61 f. (vergl. Joh. 1, Hebr. 1). [4]) R. 61. [5]) vergl. P. V. 39. [6]) R. 68.

der Kraft der neuen Gesinnung beharrt, Glückseligkeit verheissen. Was aber giebt uns bei unseren mancherlei Fehltritten den Mut, darinnen zu beharren und an der verheissenen Glückseligkeit nicht zu verzweifeln? Nicht ein vermeintliches Gefühl von einem inwendigen Zeugnis des Geistes Gottes (solch ein Gefühl kann leicht täuschen und lähmt dazu oft die moralische Thatkraft), sondern nur eine immer aufs neue anzustrebende Erkenntnis von dem Einflusse, den die neue Gesinnung auf den ganzen Lebenswandel ausübt. Wer nach einem gewissen Zeitabschnitt seines Lebens als Frucht dieser Gesinnung einen immer zum Besseren fortschreitenden Lebenswandel bei sich wahrgenommen hat, der darf annehmen, dass er sich dem Ziele der Vollkommenheit mehr und mehr annähere und blickt daher in eine selige Ewigkeit hinaus, was ihm zur Beruhigung und zur Befestigung im Guten dient. Wogegen der, welcher im Fortgange seines Lebens an sich wahrnehmen müsste, dass er aus dem Bösen ins Aergere gefallen sei, sich keine Hoffnung wird machen können, dass er dem in seiner noch nicht erneuten Gesinnung wurzelnden Verderben entrinne, und so in eine unselige Ewigkeit hinausblickt, was ihm zur Aufweckung des richtenden Gewissens dient. So werden die Vorstellungen von der ewigen Seligkeit und von der ewigen Verdammnis zu mächtigen Triebfedern des moralischen Handelns, ohne dass sie dadurch zu dogmatischen, unsere Vernunfteinsicht überschreitenden Lehrsätzen erhoben würden. Die gute und lautere Gesinnung, die man einen guten uns regierenden Geist nennen kann, ist der Tröster (Paraklet), welcher uns immer wieder das Zutrauen giebt, zu beharren und auf die Güte Gottes zu hoffen, wenn unsere Uebertretungen zur Besorgnis stimmen.[1])

Endlich: Gott ist der grosse Richter. Durch unseren Sündenfall haben wir eine Verschuldung auf uns geladen, die nicht auszulöschen ist. Diese erste Sündenschuld ist auch nicht übertragbar, wie eine Geldschuld. Sie ist die allerpersönlichste Schuld. Als wiedergeborene Menschen sind wir jedoch Gegenstände des göttlichen Wohlgefallens. Als solche wird uns die Strafe Gottes nicht mehr treffen. Die Strafe rührt nur von dem göttlichen Missfallen her. Dennoch aber muss jene erste Sündenschuld gebüsst werden. Das geschieht in dem Zustande, wo wir den alten Menschen ablegen und den neuen Menschen anziehen, wo wir der Sünde absterben, um der Gerechtigkeit zu leben, d. h. in dem Zustande der Sinnesänderung. Dieses „Absterben am alten Menschen, diese Kreuzigung des Fleisches" ist an sich schon eine Aufopferung und bedeutet die Antretung einer langen Reihe von Uebeln, die der neue Mensch um des Guten willen übernimmt, die aber doch dem alten Menschen als Strafe gebührt hätten. Der neue Mensch, der in der Gesinnung des Sohnes Gottes lebt, ist zwar physisch derselbe, moralisch jedoch ein anderer, wie der alte Mensch, der dem Hange zum Bösen folgte. Wird nun jenes Leiden, das der neue Mensch, indem er dem alten abstirbt, im Leben fortwährend übernehmen muss, an dem Sohne Gottes, dem Repräsentanten der Menschheit, vorgestellt, so erscheint dieser als Stellvertreter, der die Sündenschuld für uns trägt, als Erlöser, der durch Leiden und Sterben

[1]) R. 69ff.

der höchsten Gerechtigkeit genug thut, als Sachwalter, der uns hoffen lässt, vor dem ewigen Richter als gerechtfertigt zu erscheinen.[1])

Einen Rechtsanspruch auf solche Rechtfertigung haben wir nicht. Den streitet uns unser Gewissen ab. Darum, wenn die Eigenschaft, ein gottwohlgefälliger Mensch zu sein, uns zuerkannt wird, als wäre sie schon auf Erden unser völliger Besitz, so ist das ein Urteilsspruch aus Gnade, der mit der ewigen Gerechtigkeit wohl zu vereinigen ist.[2]) Er ist jedoch nur da zu verwerten, wo der Mensch moralische Empfänglichkeit zeigt[3]) und alle seine Kräfte auf seine moralische Besserung verwendet. Nur wenn er sein Pfund nicht vergraben (vergl. Luc. 19, 12—16), wenn er die ursprüngliche Anlage zum Guten benutzt hat, kann er hoffen, dass das, was nicht in seinem Vermögen ist, durch eine für uns unerforschliche höhere Mitwirkung ergänzt werde. Die faule Vernunft freilich wird überall da ein natürliches Unvermögen vorschützen, wo es eine energische Selbstbesserung gilt.[4]) Aber die Sinnesänderung muss doch möglich sein, weil sie Pflicht ist. Sie ist durch nichts zu ersetzen, auch nicht durch Anrufung des stellvertretenden Ideals des Sohnes Gottes.[5]) Gnadenwirkungen ohne selbstthätigen Gebrauch der moralischen Kräfte erwecken zu wollen, ist eine Schwärmerei, die nicht im Geiste des Christentums liegt. Nach dem Gebote des letzteren sollen wir stets uns unsere Seligkeit schaffen (vergl. Phil. 2, 12).[6]) — Die moralische Anlage in uns ist allerdings schon an sich als Gnadengeschenk zu betrachten, sofern ihr Ursprung kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist. Nur müssen wir uns hüten, dass wir nicht das Uebersinnliche für übernatürlich halten, unser moralisches Vermögen nicht für den Einfluss eines anderen und höheren Geistes. Denn alsdann würden die Aeusserungen jenes Vermögens nicht mehr unsere That sein.

Wenn wir die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit in unsere Gesinnung aufgenommen haben und in unserem Lebenswandel haben wirksam werden lassen, so ist die Gnade mächtiger geworden, als die Sünde (vergl. Röm. 5, 20),[7]) so ist der Mensch frei geworden von der Knechtschaft unter dem Sündengesetz, um fortan der Gerechtigkeit zu leben (Röm. 6, 18; 1. Petr. 2, 24).[8])

### c) Die Frucht der Erlösung.

Die neu errungene Freiheit hat nun der Mensch gegen die beständigen Anfechtungen des Bösen zu behaupten. Diese ergeben sich aus dem Verkehr mit den Mitmenschen. Deshalb haben alle Wiedergeborenen behufs gegenseitiger Bestärkung im Kampfe gegen das Böse und für das Gute die Pflicht, sich zu einem Volke Gottes zu vereinigen (vergl. Tit. 2, 14). Diese Vereinigung besteht zunächst der Idee nach als

---

[1]) R. 74 ff.

[2]) Wenn der Weltrichter nicht als Gott, sondern als Menschensohn vorgestellt wird, so scheint hierdurch bezeichnet werden zu sollen, dass die Menschheit selbst, ihrer Gebrechlichkeit sich bewusst, das Endurteil fällen werde, welches eine Gültigkeit ist, die doch der Gerechtigkeit nicht Abbruch thut. R. 151 Anmerkung.

[3]) R. 78. [4]) R. 54, 207 f. [5]) R. 80. [6]) R. 70. [7]) Str. 60, 78. [8]) R. 96.

sittliches Gemeinwesen unter göttlicher Gesetzgebung, als moralisches Reich Gottes, als unsichtbare Kirche. Doch es soll diese Idee, die in der menschlichen Vernunft gegründet ist, zum Ideal sittlicher Bestrebungen werden. Denn, wenn es der naturgemässe Wunsch aller Wohlgesinnten ist, dass das Reich Gottes komme, und dass sein Wille geschehe, so dürfen sie die Verwirklichung dieses Wunsches nicht dem moralischen Gesetzgeber allein überlassen. Sie müssen das ihrige dazu thun, dass die unsichtbare Kirche in einer sichtbaren sich verwirkliche. Die wahre sichtbare Kirche ist die, welche das moralische Reich Gottes auf Erden darstellt, so gut es durch Menschen geschehen kann. Sie kann nur eine sein: denn die Moral, wie die Vernunft ist auch nur eine. Daher sind Sektenspaltungen im Prinzip von ihr ausgeschlossen. Sie kann nur durch moralische Triebfedern zustande kommen. Daher finden Aberglaube und Schwärmerei in ihr keine Stätte. Sie kann nur unter der Voraussetzung der sittlichen Freiheit bestehen: denn sittliches Handeln ist ohne sittliche Freiheit undenkbar. Daher verbannt sie alle hierarchischen Gelüste. Sie kann sich ihrem ewigen Wesen nach nicht verändern; denn auch das Moralgesetz kann sich nicht verändern. Daher fällt nur ihre zeitliche Erscheinungsweise der Veränderung anheim. Am besten ist sie zu vergleichen mit einer Hausgenossenschaft unter einem gemeinschaftlichen, obzwar unsichtbaren moralischen Vater, in welcher die Stelle des letzteren durch seinen heiligen Sohn vertreten wird, der den väterlichen Willen weiss und kund thut, und der zugleich mit allen Gliedern der Familie aufs Engste verbunden ist, so dass in ihm alle den Vater ehren und so unter einander in eine freiwillige und fortdauernde Herzensvereinigung treten.[1])

Die Bürger des Reiches Gottes haben Gott zu dienen. Dieser Dienst besteht nach den Ausführungen der Bergpredigt in der reinen moralischen Herzensgesinnung,[2]) d. h. im Geist und in der Wahrheit.[3]) Die reine Gesinnung aber soll sich auch in Thaten beweisen. Nicht die da sagen Herr, Herr! sondern die den Willen Gottes thun, dienen ihm recht. Der Wille Gottes giebt sich kund in den reinen moralischen Gesetzen, die jeder aus seiner eigenen Vernunft entwickeln kann.[4]) In diesen Gesetzen erkennt der Wiedergeborene seine Pflichten. Alle Pflichten lassen sich zusammenfassen in eine allgemeine und in eine besondere Regel. Die allgemeine Regel lautet: liebe Gott, den Gesetzgeber aller Pflichten, die besondere: liebe deinen Nächsten wie dich selbst, d. h. befördere sein Wohl aus unmittelbarem und uneigennützigem Wohlwollen.[5]) Sofern die göttlichen Gebote zugleich als Vernunftgebote betrachtet werden können, sind sie ein sanftes Joch und eine leichte Last. Weil jeder die Notwendigkeit ihrer Befolgung von selbst einsieht, konnte der Stifter der reinen Kirche sagen: meine Gebote sind nicht schwer, wenngleich sie in Wirklichkeit das Schwerste sind unter allem, was geboten werden mag, weil sie reine Herzensgesinnung erfordern.[6]) Diese Gebote nun sollen erfüllt werden nicht aus pathologischem, sondern aus moralischem An-

[1]) R. 96—107. [2]) R. 170. [3]) R. 209. [4]) R. 109. [5]) R. 172.
[6]) R. 194 Anmerkung. Vergl. Anthropologie (R. u. S. VII (2), S. 37).

triebe, d. h. nicht aus Herzenswallungen, sondern aus Pflichtgefühl. Der Zucht des Pflichtgefühls, dieses einzigen ächten moralischen Gefühls hat die moralische Lehre des Evangeliums alles Wohlverhalten des Menschen unterworfen.[1]) Weil die göttlichen Gebote als vernunftgemässe Gesetze uns nicht in knechtischen Zwang nehmen, so können sie in fröhlicher Gemütsstimmung erfüllt werden.[2]) In diesem Sinne heisst „Gott lieben": seine Gebote gern thun, und: „den Nächsten lieben", allen Pflichten gegen ihn gern nachkommen. Das Gesetz aller Gesetze stellt also die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, als das Ideal der Heiligkeit, dem wir in ununterbrochenem Fortschritt nachstreben sollen. Es ganz zu erreichen, dahin wird es freilich auf Erden kein Geschöpf bringen.[3]) Jedoch sind wir bei fortgesetztem moralischen Streben zur Hoffnung auf eine unendliche persönliche Fortdauer berechtigt.

Noch in anderer Beziehung fällt die Vollendung des Reiches Gottes unter den Gesichtspunkt der Hoffnung. Das Reich Gottes ist zwar (als intelligible Welt[4])) inwendig in uns als unser höchstes Gut[5]) (vgl. Luc. 17, 21—23). Aber der in dem Begriffe des höchsten Gutes notwendig enthaltene Ausgleich zwischen Heiligkeit und Glückseligkeit findet nicht auf Erden, sondern erst in der Ewigkeit statt. Das moralische Gesetz an sich freilich fordert Heiligkeit der Sitten, ohne eine Glückseligkeit zu verheissen.[6]) Der Christ soll sich genügen lassen an der Würde, Bürger eines göttlichen Staats zu sein. In seinem Erdenleben hat er sich auf die grössten Opfer und Trübsale gefasst zu machen. Wenn von einer Belohnung im Himmel gesprochen wird, so geschieht das nicht in der Meinung, als ob die pflichtgemässe Erfüllung der göttlichen Gebote ein Verdienst begründe, sondern es geschieht, um eine seelenerhebende Vorstellung zu geben von der Art, wie die göttliche Güte und Weisheit das Menschengeschlecht zu führen weiss.[7]) In der Schrift erscheint die Vollendung des Reiches Gottes häufig unter dem Bilde eines sichtbaren Gottesreichs auf Erden, in welchem, nach Aussonderung und Austilgung der Rebellen und ihres Anführers, sowie nach Ueberwindung des Todes als letzten Feindes der guten Menschen, eine völlige Harmonie zwischen Heiligkeit und Seligkeit stattfindet, bis schliesslich die Form einer Kirche selbst aufgelöst wird, der Statthalter Gottes auf Erden mit den zu ihm als Himmelsbürger erhobenen Menschen in eine Klasse tritt, und so Gott alles in allem ist. Solche Darstellung der triumphierenden Kirche und des Weltendes hat ihre gute symbolische Bedeutung. Sie will besagen, dass der Mensch sich mit der Aussicht in eine ewig dauernde Veränderung seines Zustandes, sei es des sittlichen, sei es des physischen nicht zufrieden geben könne, dass hingegen die gottwohlgefällige Gesinnung (der homo noumenon, „dessen Wandel im Himmel ist") keinem Zeitwechsel unterworfen sei, sondern beharrlich dieselbe bleibe.[8]) So belebt jene Darstellung die Christenhoffnung und giebt Mut dem Himmelreich nachzustreben.[9])

---

[1]) P. V. 103 f. [2]) R. 172. [3]) P. V. 101 f. [4]) vergl. P. V. 164. [5]) vergl. R. 147. [6]) P. V. 154. [7]) R. 174. [8]) Das Ende aller Dinge (R. u. S. VII (1) 421 und 420). [9]) R. 145 f.

Aus kleinen Anfängen wird sich das Himmelreich bis zur Vollendung entwickeln (Mt. XIII, 31—33).[1] Jeder aber soll dabei so verfahren, als ob auf ihn alles ankomme.[2] Uebrigens müssen wir uns beruhigen bei dem Urteil unseres eigenen moralischen Gewissens. Hiernach werden die Prinzipien unseres Lebenswandels, die wir bis zu dessen Ende in uns herrschend gefunden haben, auch nach dem Tode fortfahren es zu sein.[3]

## II. Das Christentum als Kirchenglaube.

Das moralisch Gute wird zu Grunde gerichtet durch die Sünde: daraus erwächst das Erlösungsbedürfnis der Menschheit. Das moralisch Gute muss wiederhergestellt werden nach der Idee des Sohnes Gottes: das ist das Ziel der erlösenden Gnade. Das moralisch Gute soll sich bethätigen in der Gemeinschaft des Reiches Gottes: das ist die Aufgabe der erlösten Christenheit. Als reiner Religionsglaube ist somit das Christentum die moralische Religion.[4] Die moralischen Gesetze liegen ursprünglich in unserer Vernunft. Als moralische Religion ist das Christentum also zugleich Vernunftglaube, daher unmittelbar einleuchtend.[5]

Infolge einer besonderen Schwäche seiner Natur kann nun aber der Mensch seine Verpflichtung zu einem moralisch guten Lebenswandel sich zunächst nur als einen Dienst vorstellen, den er Gott schuldet. Es drängt ihn, die Erkenntnis des göttlichen Willens aus einer äusserlichen Gesetzgebung herzuleiten. Die moralische Religion verwandelt sich in eine gottesdienstliche; die moralischen Gesetze verwandeln sich in statutarische. Die Kenntnis der statutarischen Gesetze ist nicht durch blosse Vernunft, sondern nur durch Offenbarung möglich. Aus dem Vernunftglauben wird ein geschichtlicher Offenbarungsglaube. Das Christentum erscheint nicht mehr als natürliche Religion, von der sich Jedermann durch seine Vernunft überzeugen kann, sondern als gelehrte Religion, von der man andre nur vermittelst der Gelehrsamkeit überzeugen kann.

Der einzelne Mensch mag der moralischen Gesetzgebung seiner Vernunft folgen. Eine Kirche bedarf zu ihrem Bestande einer öffentlichen Verpflichtung ihrer Glieder, ist also ohne eine statutarische Gesetzgebung nicht denkbar. Der geschichtliche Glaube, der sich auf Offenbarung gründet und sich in gottesdienstlichen Formen bethätigt, ist mithin Kirchenglaube.

Im Kirchenglauben besteht Statutarisches und Geschichtliches mit einander und durch einander. Für die Darstellung lässt sich beides trennen.

### a) Das Christentum als statutarischer Glaube.

Das Christentum als statutarischer Glaube hat in der Offenbarung seine Quelle, sucht im Gottesdienst seinen Ausdruck, ist also einerseits Offenbarungsglaube, andrerseits gottesdienstliche Religion.

#### 1. Das Christentum als Offenbarungsglaube.

Der Offenbarungsglaube gründet sich auf die heilige Schrift, stellt

[1]) R. 172. [2]) R. 105. [3]) Das Ende aller Dinge (R. u. S. VII (1) 415).
[4]) R. 54. [5]) Str. 26.

sich dar in einem Komplex von wunderbaren Lehren (Mysterien). Er lässt sich demnach betrachten als Schriftglaube und als Mysterienglaube.

### α) Der Schriftglaube.

Die Achtung vor dem Offenbarungsglauben kann nicht durch Tradition, sondern nur durch Schrift sicher gestellt werden. Die Geschichte beweist, dass kein auf Schrift gegründeter Glaube selbst durch die grössten Staatsrevolutionen hat vertilgt werden können, wogegen ein auf Tradition und alte öffentliche Observanzen sich gründender Glaube in der Zerrüttung des Staats seinen Untergang fand.[1])

Eine Kirchengemeinschaft bedarf einer festen Glaubensnorm. Diese würde fehlen, wenn keine Schrift, kein heiliges Buch da wäre.[2]) Glaubensnorm der christlichen Kirche ist das neue Testament.[3]) Die symbolischen Bücher sind nur zeitgeschichtliche, also nicht unfehlbare Versuche, in das Verständnis der Glaubensnorm einzuführen.[4])

Die Beglaubigung der Bibel liegt in der gewaltigen Wirkung ihres Inhaltes auf die Moralität des Volkes.[5]) Aus dieser Wirkung erhellt die Göttlichkeit ihres Inhalts. Dadurch werden wir reichlich entschädigt für die Menschlichkeit ihrer Geschichtserzählung, die nicht irrtumslos sein kann[6]), und sehen uns zu der Forderung genötigt, dass die Bibel gleich wie eine göttliche und übernatürliche Offenbarung aufbewahrt und benutzt werde.[7])

Den Ursprung dieses Buches, mag er im übrigen sein, welcher er wolle, auf Inspiration seiner Verfasser zu gründen, um auch die unwesentlichen Bestandteile zu sanktionieren, muss das Zutrauen zu seinem moralischen Wert eher schwächen als stärken.[8])

Auf zweifache Weise kann die Bibel ausgelegt werden: entweder buchstäblich, nach dem Sinne ihrer Verfasser, oder geistig, nach der Norm des Sittengesetzes. Die buchstäbliche Auslegung geht auf das Geschichtliche und Theoretische; die geistige Auslegung geht auf das Moralische und Praktische. Jene liegt den schriftgelehrten Theologen, diese jedem vernunftbegabten Menschen ob. Da der Glaube an einen blossen Geschichtssatz tot an ihm selber ist, d. h. entweder nichts für die Moralität in sich enthält, oder deren Triebfedern gar entgegenwirkt, so ist die moralische Deutung einer Schriftstelle der buchstäblichen vorzuziehen.[9]) Ja es ist sogar Pflicht, in der Schrift den Sinn zu suchen, der mit dem

[1]) R. 113. [2]) R. 142 (vergl. Str. 36).

[3]) R. 168. Das alte Testament hat den Schein, Glaubensnorm auch für den Christen zu sein, nur dadurch empfangen, dass die ersten Stifter christlicher Gemeinden aus lokalen und zeitgeschichtlichen Gründen es für geraten hielten, behufs Ausbreitung der Lehre Christi die Geschichte des Judentums in diese zu verflechten. (R. 178—180.)

[4]) Str. 37. [5]) Str. 84. [6]) R. 203. [7]) Str. 85 vergl. 62. [8]) Str. 84.

[9]) R. 121, 116; Str. 87. Vergl. z. B. Marc. 16, 16 („wer da glaubet und getauft wird u. s. w."). Wenn auch der buchstäbliche Sinn dieser Stelle den geschichtlichen Glauben als an sich verdienstlich hingestellt, so müssten die Worte dennoch so gedeutet werden, als wäre hier nur der moralische, die Seele durch Vernunft bessernde und erhebende Glaube gemeint. Str. 59.

Heiligsten der Vernunft, mit der Moral, in Harmonie steht.[1]) Denn der eigentliche Zweck der Religionslehre, also auch der Schrift, ist die moralische Besserung der Menschen (2. Tim. 3, 16).[2]) Wir müssen uns eine Schriftstelle, die sonst nur eine unfruchtbare Vermehrung unserer geschichtlichen Kenntnisse sein würde, moralisch zu nutze machen, unbekümmert darum, ob der Sinn, den wir in sie hineinlegen, auch vom Verfasser gedacht sei.[3]) Die Bibel ist nach der Moral, nicht die Moral nach der Bibel auszulegen.[4])

So will Gott seinen in der Bibel geoffenbarten Willen verstanden wissen.[5]) Der Gott, der durch unsere eigene (moralisch-praktische) Vernunft spricht, ist auch der untrügliche, allgemeinverständliche Ausleger seines Worts.[6]) Das Uebrige in der Schrift, was zum Geschichtsglauben gehört, kann für dieses oder jenes Zeitalter, für diese oder jene Person als brauchbares Einführungsmittel (Vehikel) des Religionsglaubens gelten, gehört aber zu letzterem nicht als wesentlicher Bestandteil.[7])

Der Offenbarungscharakter der Schrift besteht in ihrer Uebereinstimmung mit dem, was die Vernunft für gottwohlgefällig erklärt.[8]) Wegen dieses ihres Offenbarungscharakters ist sie fernerhin nicht nur als die für unabsehbare Zeiten beste Grundlage der öffentlichen Religionsunterweisung zu gebrauchen, sondern auch gegen unnütze und mutwillige Angriffe zu schützen.[9]) Wenn auch mit aller Energie das Ansinnen derer zurückzuweisen ist, welche unter Berufung auf die Bibel den Geschichtsglauben uns zur Pflicht machen möchten, als gehöre dieser zur Seligkeit,[10]) so ist doch ebenso energisch gegen Philanthropen, Mystiker und Kraftgenies zu protestieren, welche sich einbilden, der heiligen Schrift jetzt schon entwachsen zu sein.[11]) Erst wenn die Menschheit aus dem Jünglingsalter gänzlich herausgetreten sein wird, wird sie das ablegen können, was kindisch war (1. Cor. 13, 11), d. h. wird sie das Leitband der heiligen Ueberlieferung entbehren können, damit Gott sei alles in allem (1. Cor. 15, 28), d. h. damit die reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrsche.[12]) Dass wir uns diesem Zeitalter der Reife nähern möchten, darauf ist mit aller Kraft hinzuarbeiten.

### β) Der Mysterienglaube (Dogmenglaube).

Auf dem Grunde der Schrift, unter dem Einflusse zeitgeschichtlicher Gedankenbewegungen erwachsen die Glaubenssätze (Dogmen). Ihre Wurzeln sind zumeist moralisch wertvoll. Das Dogma von der jungfräulichen Geburt wird veranlasst durch die Vorstellung eines moralischen Ideals.[13]) Die Neigung der menschlichen Vernunft, den Lauf der Natur an die Gesetze der Moralität anzuknüpfen, führt zum Dogma von den Sünden-

---

[1]) R. 88. Das betrifft u. a. die Lehre des Apostels Paulus von der Gnadenwahl und die Erzählungen von den Besessenen. Str. 58.
[2]) Str. 53, 87; R. 118.
[3]) R. 45. So ist z. B. mit den biblischen Geschichten von der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi zu verfahren. Str. 56.
[4]) R. 116 Anmkg. [5]) Str. 88. [6]) Str. 88, 66. [7]) Str. 53. [8]) Str. 64. [9]) R. 142; Str. 26. [10]) R. 143; Str. 86. [11]) Str. 85. [12]) R. 130. [13]) R. 84 Anmerkung.

strafen.[1]) Der Hang zum Guten wie zum Bösen scheint bei den verschiedenen Menschen in verschiedenem Grade von Geburt an vorhanden oder durch allerlei Zufälligkeiten des Lebens ausgebildet zu sein: das ist das Material für das Dogma von der doppelten Erwählung.[2]) Die gänzliche Ungleichartigkeit von Gut und Böse berechtigen zu der dogmatischen Vorstellung des Gegensatzes zwischen Himmel und Hölle.[3]) Die Idee eines moralischen Weltherrschers, der zugleich als moralischer Erhalter des Menschengeschlechts und Verwalter seiner eigenen heiligen Gesetze gedacht werden muss, zwingt dazu, den einen Gott in dreifacher Weise, als heiligen Gesetzgeber, als gütigen Regierer, als gerechten Richter, mithin als eine göttliche Dreieinigkeit zu denken.[4]) Das höchste Ziel moralischer Vollkommenheit ist: die Liebe zum Gesetz; so lässt sich auch aus dem Worte „Gott ist die Liebe" der Grundgedanke der Trinität entwickeln.[5]) Mit der Lehre von der Trinität sind zugleich die Lehren von der Berufung, Genugthuung, Erwählung moralisch zu rechtfertigen.[6]) Dennoch bleiben alle diese Glaubenssätze, wiewohl in ihrer Wurzel moralisch wertvoll, für das theoretische Erkennen undurchdringliche Geheimnisse.[7]) Dem praktischen Urteil müssen sie als Offenbarungen erscheinen, sofern sie in einem bestimmten Zeitpunkt zuerst öffentlich gelehrt und zum Symbol einer ganz neuen Religionslehre gemacht worden sind,[8]) und sofern sie sich als unentbehrliches Mittel darbieten, um dem reinen Religionsglauben auch bei den Unwissenden Eingang und Ausbreitung zu verschaffen.[9]) Soweit ein Glaubenssatz diesen Dienst nicht leistet, zu unserer moralischen Förderung nichts beizutragen imstande ist, kann er unbeschadet seines Inhalts als unwesentlich bei Seite gesetzt werden.[10]) Zu bekämpfen ist ein Glaubenssatz nur dann, wenn er das moralische Streben zu hemmen droht, indem er die Menschen mutlos oder leichtfertig macht,[11]) oder wenn er mit dem Anspruche auftritt, unsere theoretischen Erkenntnisse von Gott und der Welt zu erweitern.[12])

### 2. Das Christentum als gottesdienstliche Religion.

Der Mensch ist genötigt, das Unsichtbare in sichtbaren Formen darzustellen. Die Idee des Reiches drängt zur Gründung der Kirche, die Idee des moralischen Gottesdienstes zum Kultus. Als Mittel zur Belebung und Förderung des moralischen Gottesdienstes ist der Kultus in der zur Kirche verbundenen menschlichen Gesamtheit unentbehrlich.[13]) Wird jedoch das gottesdienstliche Mittel zu einem gottesdienstlichen Selbstzweck, das moralische Symbol zu einem mystischen Gnadenmittel gestempelt, so entsteht ein Ceremonialglaube, dessen Befolgung Afterdienst ist, d. h. ein solcher Dienst, der dem von Gott selbst geforderten Dienste,

[1]) R. 76 Anmkg. [2]) R. 129. [3]) R. 60 Anmkg.

[4]) R. 151, 153. Vergl. auch: Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee (R. u. S. VII (a) 389—390) und Vorlesungen über philos. Religionslehre, a. a. O. S. 131 ff.

[5]) R. 158. [6]) R. 155 ff. [7]) R. 155. [8]) R. 153, 157. [9]) R. 177 vergl. Str. 54. [10]) R. 65 vergl. auch 91.

[11]) R. 72 Anmkg., 81, 89 (das, was Pflicht ist, durch ein Wunder beglaubigt zu wünschen, verrät einen sträflichen Grad moralischen Unglaubens).

[12]) R. 154. [13]) R. 209 f.

also auch dem Wesen des Christentums widerstreitet.[1]) Der Ceremonialglaube verdrängt alle moralische Gesinnung;[2]) denn er versucht, durch Formeln, die an sich moralisch indifferent sind, den Beistand Gottes herbeizuzaubern.[3])

Der Kultus muss in den Dienst des Sittlich-Guten gestellt werden. Es lassen sich demgemäss auch in der christlichen Kirche vier Kultuspflichten unterscheiden.[4]) 1. Es gilt die eigene innerliche Befestigung im Sittlich-Guten. Diesem Zwecke soll das Privatgebet dienen. Wo es diesem Zwecke nicht mehr dient, sondern als förmlicher und selbständiger Gottesdienst auftritt, da ist es ein abergläubischer Wahn. Nur ein Gebet aus moralischer Absicht kann erhörlich sein, also im Glauben geschehen.[5]) Ein solches Gebet ist das Vaterunser; denn es spricht sich in ihm zugleich mit dem Bewusstsein der menschlichen Gebrechlichkeit der Vorsatz aus, durch guten Lebenswandel ein würdiges Mitglied im Reiche Gottes zu werden. Uebrigens kommt es auf den Geist des Gebets an, d. h. auf den herzlichen Wunsch, Gott in all unserem Thun und Lassen wohlgefällig zu sein. Wo der Geist des Gebets in einem Menschen lebendig ist, da kann der Buchstabe wegfallen, der nur dem persönlichen Bedürfnis dient. Das öffentliche Gebet ist eine ethische Feierlichkeit. Indem es die Vereinigung aller Menschen zum Reiche Gottes in einen gemeinsamen Wunsch kleidet, setzt es die moralischen Triebfedern jedes einzelnen um so mehr in Bewegung und ist dadurch imstande, sittliche Begeisterung anzufachen.[6]) — 2. Es gilt die äussere Verbreitung des Sittlich-Guten. Hierzu soll der an gesetzlich dazu geweihten Tagen vorzunehmende Kirchgang dienen. Die gottesdienstliche Feier in der Kirche, als sinnliche Darstellung der Gemeinschaft der Gläubigen, ist wohl imstande, den einzelnen zu erbauen, d. h. moralisch aufzurichten und anzutreiben. Eine auf moralische Belehrung gerichtete Erbauung soll auch durch die Predigt bezweckt werden.[7]) An der gottesdienstlichen Feier teilzunehmen, ist den einzelnen, als Bürgern eines hier auf Erden darzustellenden göttlichen Staats, schon der Gesamtheit gegenüber Pflicht. Nur darf die Teilnahme am Gottesdienste nicht als eine Bethätigung betrachtet werden, mit der als solcher Gott besondere Gnaden verbunden habe. Das wäre ein thörichter Wahn. Die Andacht, die keine moralische Förderung bringt, ein nur statutenmässiger Gang zur Kirche, ein Opfer der Lippen, dem nicht auch das Opfer der moralischen Gesinnung folgt, das alles hat

---

[1]) R. 200. [2]) R. 86. [3]) R. 192. [4]) R. 210ff. [5]) R. 213 Anmkg.

[6]) Während Kant in späteren Jahren über das Privatgebet immer geringschätzender denkt, weiss er das öffentliche Gebet bis zuletzt zu würdigen. Wir lesen z. B. in den Fragmenten aus seinem Nachlass: „Bei dem Gebete ist Heuchelei. Denn der Mensch mag nun laut beten, oder seine Ideen innerlich in Worte auflösen, so stellt er sich die Gottheit als etwas vor, das den Sinnen gegeben werden kann, da sie doch bloss ein Prinzip ist, das seine Vernunft ihn anzunehmen zwingt. — In den öffentlichen Vorträgen an das Volk kann und muss das Gebet beibehalten werden, weil es wirklich rhetorisch von grosser Wirkung sein und einen grossen Eindruck machen kann, und man überdies in den Vorträgen an das Volk zu ihrer Sinnlichkeit sprechen und sich zu ihnen so viel wie möglich herablassen muss“ (R. u. S. 11 (a) 269—70).

[7]) Str. 90.

durchaus keinen Wert.[1]) — 3. Es gilt das Sittlich-Gute auf die Nachkommenschaft fortzuflanzen. Hierzu ist die Taufe eingesetzt. Als Zeichen der Aufnahme in die Christenheit legt sie den Zeugen zugleich die Verpflichtung auf, den Getauften zum Bürger im Reiche Gottes heranzubilden, und ist in dieser Beziehung überaus wertvoll. Jedoch darf sie nicht als Gnadenmittel aufgefasst werden, als könne sie durch sich selbst Heiligkeit und Empfänglichkeit für die göttliche Gnade in einem Menschen ohne dessen Zuthun bewirken. Der Wahn, alle Sünden auf einmal abwaschen zu können, ist fast schlimmer noch als heidnischer Aberglaube. — 4. Es gilt die Gemeinschaft im Sittlich-Guten zu erhalten. Diesem Zwecke soll die Feier des heiligen Abendmahls dienen. An die Gleichheit und Brüderlichkeit in dem weltumfassenden moralischen Gemeinwesen des Reiches Gottes will es uns auf eine uns heilsame Weise gemahnen. Auch hier würde die Anschauung, als ob daneben noch besondere Gnaden durch den Empfang des Sakraments uns teilhaftig würden, dem Geiste der Religion, also dem Christentum direkt widersprechen.

### b) Das Christentum als geschichtlicher Glaube.

Als statutarischer Kirchenglaube ist das Christentum eine geschichtliche Erscheinungsweise der Religion. Als geschichtlicher Glaube schreitet es nach seiner Stiftung durch Kampf zum Sieg vorwärts.

#### 1. Die Stiftung des Christentums.

Aeusserlich, nicht innerlich ging das Christentum aus dem Judentum hervor. Das Judentum war nur ein politisches, nicht ein ethisches Gemeinwesen. Es hielt nur auf äusserliche Beobachtung statutarischer Gesetze, rechnete nur auf eine irdische Glückseligkeit, schloss das ganze übrige Menschengeschlecht von seiner Gemeinschaft aus. Mithin fehlen dem jüdischen Glauben die richtigen Merkmale des Religionsglaubens.[2]) Erst als das Judentum mit allerlei Freiheitslehren griechischer Weltweisheit entgegen seiner früheren Verfassung durchsetzt und unter dem Drucke der Fremdherrschaft zu einer Revolution bereit war, erhob sich aus seiner Mitte das Christentum.[3])

Der Lehrer des Evangeliums[4]) schien wie vom Himmel herabgekommen.[5]) An die Stelle des jüdischen Frohnglaubens setzte er den reinen moralischen Glauben. Er dringt auf eine gottwohlgefällige Gesinnung.[6]) Er öffnet den Blick für das jenseitige Leben. Er verlangt Gottes- und Menschenliebe als oberste Triebfedern des Handelns. Seine Lehre ist jedem fasslich, weil sie der Vernunft entspricht.[7]) Seiner Lehre gemäss ist sein Leben. Wiewohl ganz eigentlich menschlich, bewährt er doch eine göttliche Gesinnung, zumal in seinem unverschuldeten und zugleich verdienstlichen, weil urbildlichen Leiden und Sterben. So giebt er ein Beispiel zur Nachfolge für Jedermann.[8]) Die Idee der gottwohl-

[1]) R. 186. [2]) R. 134 ff. [3]) R. 84, 137, 148.
[4]) So wird Christus in der „Religion u. s. w." meist genannt, z. B. 137, 145, 220.
[5]) R. 84. [6]) R. 170. [7]) R. 169. [8]) R. 67, 62, 174, 85 f.

gefälligen Menschheit, die ursprünglich in unserer Vernunft liegt, ist in ihm zur völligen Erscheinung gelangt.[1]) Als Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit bleibt er bei den Seinen alle Tage bis an der Welt Ende.[2])

Er ist nicht Stifter der Religion. Diese hat keinen willkürlichen geschichtlichen Ursprung. Aber er ist doch Stifter der ersten wahren, weil auf Vernunftreligion gegründeten Kirche.[3]) Die gottesdienstlichen Gebräuche, die er bestehen liess oder neu einführte, sollten nur Mittel sein zur Befestigung und Ausbreitung der von ihm gestifteten Kirche.[4]) Indem er äusserlich an die Gesetzgebung und die Verheissungen des jüdischen Volks anknüpfte, trug er (und nach ihm der Apostelkreis) den Vorurteilen der damaligen Zeit Rechnung. Er that das aber nur, um desto leichter seine Lehre einführen zu können bei solchen Leuten, die gänzlich und blind am alten hingen. In Wirklichkeit hatte er den Boden des Judentums völlig verlassen: er legte die jüdischen Gesetze nach der Vernunftreligion aus.[5])

Was der jüdischen Theokratie nicht gelang und wegen ihres statutarischen Charakters nicht gelingen konnte,[6]) das hat Christus erreicht: er hat die Herrschaft des radikalen Bösen, der Sünde, im Prinzip gebrochen, und zwar dadurch, dass er die moralische Gesinnung zum Fundamente des Reiches Gottes machte.[7]) So erscheint die Stiftungsgeschichte des Christentums als eine in mystische Hülle gekleidete Darstellung des Problems der Vernunftreligion überhaupt.

## 2. Der Kampf des Christentums.

Faktisch besiegt war der Fürst dieser Welt durch die Stiftung des Christentums zwar noch nicht. Er versucht fortgesetzt gegen das Christentum anzukämpfen. In der Kirchengeschichte, die in ihrem ersten Zeitraum dunkel ist, zeigt sich dieser Kampf als Kampf des Kirchenglaubens gegen den Religionsglauben.[8]) In diesem Kampfe schien mehr als einmal der letztere unterliegen zu sollen.[9])

Man hatte Christus nicht verstanden. Was er nur als zeitweises Einführungsmittel in die reine Religion hatte gelten lassen wollen, das wurde zum wesentlichen Glaubensartikel gestempelt und, vermehrt mit allerlei Tradition, zum Fundament einer Weltreligion gemacht.[10]) Der Katholizismus erklärte seinen Kirchenglauben für allgemeinverbindlich.[11]) Ein hierarchisches System, mit einem angemassten Statthalter Gottes an der Spitze, warf sich zum Gerichtshof der Rechtgläubigkeit auf. Glaubensstreitigkeiten, Glaubensspaltungen, Glaubensverfolgungen brachen aus. Mystische Schwärmereien und blinder Aberglaube drangen herein. Alles auf Kosten des reinen Moralglaubens.[12]) Darnach entstand der Protestantismus. Im Prinzip ist er Befreiung vom Sklavenjoch des Kirchenglaubens.[13]) Wie oft aber ist ihm dieses wieder aufgezwängt worden durch eine unduldsame Orthodoxie und herrschsüchtige Hierarchie in seiner eigenen Mitte.[14])

---

[1]) R. 87. [2]) R. 139. [3]) R. 170, 194. [4]) R. 170. [5]) R. 175, 180, 137, 171. [6]) R. 83. [7]) R. 87. [8]) R. 133. [9]) R. 140. [10]) R. 142, 178, 180. [11]) R. 115. [12]) R. 113 f., 140 f. [13]) R. 204. [14]) R. 115.

### 3. Der Sieg des Christentums.

Dennoch ist der endliche Sieg des wahren Christentums zu erhoffen. Denn die biblische Glaubenslehre, wie sie mittelst der Vernunft aus sich selbst entwickelt werden kann, ist die einzige wahre Religion.[1]) Die Revolution in der Gesinnung, von Christus gewollt als akut sich überall vollziehende, wird sich allmählich durchsetzen.[2]) Die beste Zeit in der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte ist die, welche dieser Revolution am meisten Vorschub leistet, d. i. das Aufklärungszeitalter in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts.[3]) So sehr die Regierung berechtigt und verpflichtet ist, dem im Lehramte Befindlichen der öffentlichen Ordnung halber zu wehren, dass er den ihm zum Vortrage anvertrauten Lehren nicht öffentlich widerspreche,[4]) so ist es doch ebenso Regentenpflicht, darüber zu wachen, dass die Geltendmachung der Grundsätze des wahren Christentums auf keine Weise verhindert werde.[5]) Nur wenn das Christentum überall als die reine moralische Religion erscheint, können sich auch die Andersgläubigen zu ihm bekehren. Dann wird die streitende Kirche endlich in die triumphierende übergehen, in welcher eine Herde und ein Hirte sein wird.[6])

## III. Das Verhältnis zwischen Religionsglauben und Kirchenglauben im Christentum.

Der Religionsglaube bietet die Artikel, der Kirchenglaube die Vehikel des Glaubens.[7]) Die Sätze des Kirchenglaubens sind statutarisch, für uns zufällig durch geschichtliche Offenbarung gegeben, durch gelehrte Forschung gewährleistet, ein Fürwahrhalten erheischend; die Sätze des Religionsglaubens sind moralisch, für uns notwendig durch Vernunft gegeben, durch sich selbst für Jedermann klar und verbindlich, persönliche Ueberzeugung verlangend.[8]) Der Religionsglaube führt zur Einmütigkeit und Duldsamkeit, der Kirchenglaube zur Sektenbildung; jener begründet einen catholicismus moralis, dieser einen catholicismus hierarchicus.[9])

Der Kirchenglaube ist früher vorhanden, als der reine Religionsglaube. Tempel (d. h. dem öffentlichen Gottesdienst geweihte Gebäude) waren eher da, als Kirchen (d. h. Versammlungsörter zur Belehrung und Belebung der moralischen Gesinnung). Priester (d. h. geweihte Verwalter frommer Gebräuche) waren eher da, als Geistliche (d. h. Lehrer der reinen moralischen Religion).[10]) Jedoch soll, auch im Christentum, der Kirchenglaube dem Religionsglauben, der theoretisch-geschichtliche Glaube dem praktisch-moralischen Glauben zur Förderung und Befestigung dienen.[11]) Wird jener, der nur vorübergehende Bedeutung hat, zur Hauptsache gemacht, so entsteht ein Frohn- und Lohnglaube, der dem Wesen des Christentums widerspricht. Nur als Entwicklungsstufe zum Religionsglauben ist der Kirchenglaube wertvoll und unentbehrlich.

[1]) Str. 79. [2]) R. 86 Anmkg.
[3]) R. 142, vergl. die Abhandlung: „Was ist Aufklärung?“ (R. und S. VII (a) 145 ff.).
[4]) Str. 44, 50 Anmkg. [5]) R. 143. [6]) Str. 66, 71; R. 122. [7]) Str. 69. [8]) Str. 59, 64, 67; R. 139. [9]) R. 168, 196; Str. 66, 68; R. 131 Anmkg.; Str. 71. [10]) R. 112. [11]) R. 126.

## B. Beurteilung.

Vernunft und Moral sind nach Kant die beiden Angelpunkte des Christentums. Hierin stimmt er mit Leibniz überein. Jedoch es erscheint nach Kant im Christentum nicht nur die Moral als durchaus vernunftgemäss, sondern auch die Vernunft als durchweg praktisch bestimmt. Hierin unterscheidet er sich von Leibniz, welcher das Christentum durch theoretische Vernunft rechtfertigen zu können glaubte.

Nun aber tritt der Vernunft die Offenbarung, dem Sittlichen das Religiöse, dem praktischen Glauben das theoretische Wissen im Rahmen des Christentums gegenüber. Es ergeben sich somit für Kant drei wichtige Probleme, deren Lösung erforderlich ist, um das Wesen des Christentums richtig zu bestimmen. Aus der Art, wie Kant sie zu lösen suchte, wird sich's ergeben, ob und inwieweit er dem Christentum gerecht wurde.

### I. Vernunft und Offenbarung im Christentum.

Das Christentum als Religionsglaube entspringt einem Vernunftbedürfnis.[1]) Das Christentum als Kirchenglaube stützt sich auf besondere Offenbarung. Andererseits lässt sich die Möglichkeit einer höheren Offenbarung mit Vernunftgründen weder leugnen noch beweisen, ja muss in demselben Masse anerkannt werden, als der Kirchenglaube unentbehrlich ist.[2]) Das Gebiet der Offenbarung und das Gebiet der Vernunft verhalten sich demgemäss innerhalb des Christentums wie zwei konzentrische Kreise, von denen jenes der grössere ist.[3]) Jedoch indem nun die Offenbarung nach Kant der Vernunft nur vorarbeitet, nur ein Mittel ist zu rascherer Einführung des Christentums, ohne dieses selbst zu bedingen, verliert sie in der That für die Begreifung des Christentums alle selbständige und massgebende Bedeutung.[4]) Denn sie erscheint teils als überflüssig, sofern sie nichts offenbart, das nicht auch ohne sie gefunden werden könnte,[5]) teils als unwesentlich, sofern das Christentum in seiner reinen Vollendung ihrer nicht mehr bedarf.[6]) So viel beherzigenswertes auch liegen mag in der von Lessing herrührenden Auffassung der Offenbarung als Erziehungsmittels in der Hand Gottes, so ist doch klar, dass damit nicht der positive Gehalt der Offenbarung erschöpft ist, auf welchen die Schrift hinweist.[7]) Gleichwohl bleibt es ein Verdienst Kants, das er den in das kirchliche Christentum eingedrungenen Dualismus zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung im Prinzip dadurch beseitigte, dass er das Uebersinnliche nicht für übernatürlich erklärte.[8])

Die Offenbarung gründet sich auf Geschichte. Kant regt dazu an, die Offenbarungsgeschichte des Christentums pragmatisch zu behandeln,

---

[1]) Vorlesungen über philosoph. Religionsl. 204, 201.
[2]) Str. 62. [3]) R. 13.
[4]) „Man kann einräumen, dass, wenn das Evangelium die allgemeinen sittlichen Gesetze in ihrer ganzen Reinigkeit nicht vorher gelehrt hätte, die Vernunft bis jetzt sie nicht in solcher Klarheit würde eingesehen haben, obgleich, da sie einmal da sind, man einen jeden von ihrer Richtigkeit und Gültigkeit überzeugen kann.“ Brief an Friedr. Heinr. Jacobi 1789 (R. u. S. 11 (a) 119/120.)
[5]) O. Pfleiderer, die Religion, 1. Aufl., Band I, S. 361.
[6]) Str. 25; R. 166. [7]) z. B. I. Cor. 2, 9—10. [8]) Str. 78, 60 (R. 207).

indem er sie als symbolische in Zeit und Raum verlaufende Darstellung des christlichen Problems der Erlösung aufgefasst wissen wollte. Dabei kann er jedoch infolge seines Rationalismus den geschichtlichen Faktoren, welche das Gebilde des Christentums eigentümlich beeinflusst haben, nicht vollauf gerecht werden. Stets sucht er die Geschichte an der Vernunft zu orientieren, hierin der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts folgend. Der Lehrer des Evangeliums gilt ihm nur deswegen als Stifter der christlichen Kirche, weil das von ihm gegebene Beispiel mit dem in unserer Vernunft enthaltenen Urbilde sittlicher Vollkommenheit zusammenstimmt.[1]) Die Bibel gilt ihm nur deswegen als die rechte Urkunde, weil sie mit der Vernunftreligion in Harmonie zu bringen ist. Wenn auch aus ihren geschichtlichen Wirkungen ihre Kraft und Bedeutung erkannt werden kann, so wird doch bei der Beurteilung ihres Inhalts dieser von allen geschichtlichen Beziehungen losgelöst.[2]) Insbesondere weiss Kant den inneren Zusammenhang zwischen dem alten und dem neuen Testamente nicht gebührend zu würdigen. Hier im Gegensatz zu der Aufklärungszeit, welche es liebte, Judentum und Christentum als möglichst verwandt darzustellen, behauptet Kant, dass sie nichts miteinander gemein haben, und dass von einer positiven Einwirkung des Judentums auf das Christentum vollends nicht die Rede sein könne.[3]) Einerseits mag es wiederum ein Verdienst Kants sein, dass er den Bestand des Christentums so energisch zu reinigen suchte von allem Beiwerk jüdischen Formalwesens. Andererseits aber hat er die geschichtliche Kontinuität ausser acht gelassen und mit dem religiösen Gehalt des Judentums auch viele der religiösen Motive des Christentums nicht erkannt.

Die geschichtliche Offenbarung soll der natürlichen Offenbarung dienen. Diese geschieht durch kein anderes geistiges Vermögen, als nur durch die Vernunft. Himmlische Einflüsse und Offenbarungen unmittelbar durch das Gesicht wahrnehmen zu wollen, ist Schwärmerei, ja Wahnsinn.[4]) Auch die Gewissheit der Sündenvergebung beruht nicht auf unmittelbarer göttlicher Offenbarung.[5]) Indem Kant jede Regung von Illuminatismus und Mystizismus aus dem Bereiche des Christentums unerbittlich verbannte, vollführte er eine zeitgemässe Mission wider die religiösen Ueberschwänglichkeiten, die, vom Hofe Friedrich Wilhelms II. auf das Volk herniederflutend, die Gesundheit des christlichen Lebens gefährdeten. Auch noch heutzutage verdient Kants Auffassung überall da entschieden geltend gemacht zu werden, wo das Christentum in Gefühlsseligkeit und Gefühlshochmut zu entarten droht. Indem nun aber Kant im Prinzip jedes gefühlsmässige Erbeben aus dem Gebiete des Christentums ausschliesst, verengt und verödet er dies Gebiet; er hat nicht mehr recht Platz für die gemütvolle Lebensgemeinschaft, welche ein „Gotteskind" nach dem Evangelium mit seinem „himmlischen Vater" führen soll. In Wirklichkeit freilich kann auch Kant jenes Gefühlsmoment bei der Zeichnung des

[1]) R. 64 (vgl. auch R. u. S. VIII, 31 in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten).
[2]) R. 170.
[3]) Vergl. Pünjer, Die Religionslehre Kants, Jena 1874, S. 82.
[4]) Vergl. R. 188; Str. 63, 77. [5]) Str. 65.

Christentums nicht entbehren. Abgesehen davon, dass er eine gewisse Art des Kirchenglaubens aus der Furcht, also doch aus einem Gefühle herleitet,[1]) so ist wohl zu bemerken, dass er das Vernunftbedürfnis, das zum Vernunftglauben führt, als ein zur Verfassung der Vernunft gehörendes Gefühl bezeichnet,[2]) gerade so wie er die Achtung vor dem moralischen Gesetze als moralisches Gefühl bezeichnet.[3]) Hier wird es klar, in welchem Sinne die Kantische Auffassung des Christentums trotz der theoretisch so entschiedenen Ablehnung alles Gefühlsmässigen praktisch doch Ansätze, oder wenigstens Anregungen zur Mystik enthält. Das innere Gesetz der Vernunft verwandelt sich in das innere Gesetz des Gefühls. Nicht nur prinzipiell, sondern auch geschichtlich hat diese Umwandlung sich vollzogen. Kant hat es nicht ausdrücklich getadelt, wenn in einer Dissertation von Willmans, die ihm vom Verfasser übersandt wurde, sich die Behauptung fand, die Stillen im Lande, die Mystiker, würden, wenn sie Philosophen wären, wahre Kantianer sein. Er hat die betreffende Stelle sogar in seiner Schrift über den Streit der Fakultäten mit abdrucken lassen.[4]) Ebenso klar aber ist, dass, gegen die ausdrückliche Absicht Kants, hierdurch der Weg zu subjektivistischer Verflüchtigung, wenn nicht zu naturalistischer Entwertung des Christentums beschritten ward.

## II. Das Sittliche und das Religiöse im Christentum.

Das Moralprinzip ist der goldene Kern in Kants Philosophie. Dementsprechend legt er auch im Christentum auf die Sittenlehre alles Gewicht. Ja reines Christentum deckt sich nach ihm völlig mit reiner Moral. Die sittliche Würde und die sittliche Verpflichtung des Menschen erscheinen ihm als die Grundlagen des Christentums. Dem Zuge aller edlen Geister seiner Zeit folgend, verhilft er durch diese Auffassung echten und wertvollen Positionen des Christentums, das er vor dogmatischer Verkümmerung zu bewahren sucht, zu ihrem Rechte. In der That ist, was schon Leibniz in bedeutsamer Weise hervorhob, das Recht der freien sittlichen Persönlichkeit die köstlichste Blüte des Evangeliums von der Gottesgemeinschaft. Indem Kant überall auf die Gesinnung drang und das Gewissen schärfte, hat er zur Verinnerlichung des Christentums auch für unsere Zeit nicht unerheblich beigetragen. Hier mag der Pietismus seiner Jugend bei ihm nachgewirkt haben. Jedenfalls, ob er nun wider alle Heuchelei auf unbedingte Wahrheitsliebe bei den Christen drang, oder wider grundsätzliche Willkür auf ernsten Gerechtigkeitssinn, oder wider die herrschende Sittenlosigkeit seiner Zeit auf Sittenstrenge, überall hat er die Weise des echten Christentums richtig gezeichnet.

Aber wird nicht das Christentum in dieser Fassung einerseits zu einem kaltherzigen, andererseits zu einem religionslosen Moralismus?

Den Ton christlicher Milde und Herzlichkeit hat man bisweilen vermisst in dem für christlich ausgegebenen Gebot: thue das Gute um des

[1]) R. 184, 190.
[2]) Was heisst sich im Denken orientieren? (R. u. S. I, 371—390.)
[3]) z. B. P. V. 91.
[4]) R. 96. Dazu vergl. K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Bd. IV, 3. Aufl., S. 383 f.

Guten willen, aus Pflicht. Es müsse im Geiste des Christentums vielmehr heissen: thue das Gute um der Liebe willen![1]) Dem gegenüber ist zu bemerken, dass Kant stets bestrebt war, die christliche Sittenlehre in dem Gewande der Liebenswürdigkeit erscheinen zu lassen. Sogar die von Christo angekündigten Strafen sucht er aus dem Motiv der Liebe zu erklären. „Sollte es mit dem Christentum einmal dahin kommen, dass es aufhörte, liebenswürdig zu sein, so müsste, weil in moralischen Dingen keine Neutralität stattfindet, eine Abneigung und Widersetzlichkeit gegen dasselbe die herrschende Denkart des Menschen werden.“[2]) Freilich wollte Kant die Liebe veranlasst und geregelt wissen durch die Achtung vor dem Gesetz, auch im Christentum.[3]) Recht hatte er hiermit gegenüber dem Missbrauch, der mit der Bezeichnung: christliche Liebe getrieben ward und wird. Wie viele unklare weichliche und wechselnde Empfindung wird fälschlich so bezeichnet. Freilich, sofern bei ihm das sittliche Handeln lediglich als eine Bethätigung der Vernunft erscheint, fliesst es in langsamerer und kühlerer Strömung dahin, als wir es im ursprünglichen Christentum finden. Da sehen wir es mit elementarer Gewalt aus einem tiefen und geheimnisvollen Schachte hervorsprudeln, auf den uns der Apostel Paulus hinweist, wenn er schreibt: Die Liebe Christi dringet uns also (II. Cor. 5, 14). Die christliche Sittenlehre hat bei Kant mehr noch als bei Leibniz ein einseitig intellektualistisches und daher allerdings minder warmherziges Gepräge.

Trägt sie als Vernunftlehre bei Kant zugleich den Charakter eines religionslosen Moralismus? Wie verhalten sich nach der Auffassung unseres Philosophen das Sittliche und das Religiöse innerhalb des Christentums zu einander? — Die Moral, so lehrt er, bedarf nicht der Religion, aber sie führt zur Religion, d. h. zur Anerkennung eines moralischen Gesetzgebers, der in der Ewigkeit einen Ausgleich zwischen Tugend und Glückseligkeit herbeiführen wird, und zur Anerkennung unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Demgemäss leitet auch der christliche Heilsweg nicht von der Begnadigung zur Tugend, sondern von der Tugend zur Begnadigung.[4]) Die Gottseligkeit ist nicht Quelle, aber doch Mittel zur Beförderung und Vollendung der Tugend.[5]) Indem Kant das Schwergewicht auf das sittliche Handeln legt, und mit Vorliebe auf die Worte Christi hinweist: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen! hat er einerseits mit Recht das Gebahren derer gezügelt, welche das Christentum mit einem Schwelgen in kirchlicher Frömmigkeit identifizieren möchten, andererseits mit Unrecht die Moral zur Substanz des Christentums gemacht, der das Religiöse nur gleichsam als Schmuck angehängt ist.[6]) Denn wenn auch das Sittliche bei ihm von dem Religiösen gehalten zu sein scheint, so verliert in Wirklichkeit doch dieses neben jenem alle Selbständigkeit; und der persönliche Gott entschwindet wie bei Leibniz in deistische Weltferne. Mag auch die einseitig moralische Fassung des

[1]) z. B. in einem Briefe der Prinzessin Wilhelm an Stein (vergl. Baur, Geschichts- und Lebensbilder. I. Bd., 3. Aufl., S. 151).
[2]) Das Ende aller Dinge (R. u. S. VII (1) 427.
[3]) P. V. 100. [4]) R. 220. [5]) R. 199, 201. Pfleiderer a. a. O. S. 12.

Christentums bei Kant zu erklären sein als notwendige Reaktion wider die entgegengesetzten Einseitigkeiten des Supranaturalismus seiner Zeit, thatsächlich geht doch nach der Lehre des Paulus und der Kirche nicht die Rechtfertigung aus der Heiligung, sondern die Heiligung aus der Rechtfertigung hervor. Diesen echt christlichen Begriff der Rechtfertigung in seiner Tiefe und Bedeutung zu erfassen, ist Kant nicht gelungen. Das wird erhellen, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie der Weg der Erlösung im Christentum bei ihm sich darstellt.

Durch das, was er über die Sünde lehrt, nähert er sich zwar dem Kerne des Erlösungsglaubens. Ganz im Gegensatz zu Leibniz und zu den Aufklärern hat er mit dem Apostel Paulus die positive Macht der Sünde, die in der Selbstsucht sich manifestiert, tiefinnerlich erkannt und empfunden. Freilich vermissen wir in der so ergreifenden Schilderung der Sünde die Beziehung auf Gott. Auch dürfen wir uns nicht verhehlen, dass der angeborene Hang zum Bösen, wie Kant ihn fasst, nichts weniger ist als die Erbsünde nach dem kirchlichen Lehrbegriff. Ferner steht seine Behauptung, dass im Menschen ein Keim des Guten übrig geblieben sei,[1]) im Widerspruch mit der lutherischen Theologie. Wenn auch darüber gestritten werden kann, welche Anschauung in den zuletzt bezeichneten Punkten die urchristliche sei, so ist doch unbestritten, dass Kant durch die Art, wie er nun die erlösende Gnade beschreibt, dem biblischen Christentum nicht gerecht geworden ist.

Die Forderung der Wiedergeburt zwar hat echt christlichen Klang. Dass die Verwirklichung der Wiedergeburt im Lebenswandel des Christen sich nur allmählich vollziehe, ist methodistischen Ueberspannungen gegenüber durchaus angemessen bemerkt. Dass die Verwirklichung der Wiedergeburt aber ein Akt der Selbsterlösung sei, wie es nach der Darstellung Kants den Anschein gewinnt, davon weiss das Christentum nichts, das neben der Sünde die Gnade kennt. Nach Kant soll und kann der Mensch durch seine eigene moralische Kraft das Ziel erreichen. Wo ist da noch Platz für die göttliche Gnade? In der That weiss Kant über Gnadenwirkungen nichts weiter zu sagen, als dass es solche geben könne und vielleicht zur Ergänzung der Unvollkommenheit unserer Tugendbestrebungen auch geben müsse,[2]) dass sie in ihrem Hergange jedoch für uns verborgen bleiben.[3]) Im übrigen beschränkt er sich darauf, die Gnade zu finden in der ohne unser Verdienst uns eingepflanzten moralischen Anlage.[4]) Wer sieht nicht, dass durch solche Auslegung der neutestamentliche Begriff der Gnade seines seligmachenden Inhalts so gut wie völlig beraubt ist? — Wer auf dem Standpunkte der Selbsterlösung steht, der kann auch für die Notwendigkeit eines Erlösers kein Verständnis haben.[5]) Deshalb erscheint Christus bei Kant immer nur als Stifter der christlichen Kirche, nicht als Gegenstand der Religion, als Lehrer, nicht als Heiland, als Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit, nicht als Vermittler der sich der Menschen erbarmenden Gottheit. Er wird

[1]) R. 47. [2]) R. 188. [3]) R. 207. [4]) vergl. z. B. Str. 60f.
[5]) Koppelmann, I. Kant und die Grundlagen der christlichen Religion. Gütersloh 1890, S. 84.

nur dem moralischen Streben, nicht dem gläubigen Hoffen vorgehalten. Nur in einem allegorischen Sinne ist er der Stellvertreter, der Erlöser, der Sachwalter. Dass dies Christusbild weder der heiligen Schrift noch der Kirchenlehre entspricht, ist klar. — Durch die Möglichkeit einer Selbsterlösung durch die Vernunft wird die Gnade Gottes in Christo überflüssig. Deshalb hat Kant auch keine Erklärung weder für den aus der Tiefe der Sündenerkenntnis stammenden Bussernst, noch für den zu den Höhen christlicher Glückseligkeit leitenden Glauben eines Paulus und eines Luther.[1]) Er erklärt den seligmachenden Glauben als das Vertrauen auf die eigene moralische Anlage,[2]) die uns befähigt, dem Urbilde der Menschheit in treuer Nachfolge ähnlich zu werden.[3]) Das ist aber nicht der rechtfertigende Glaube, von dem der Apostel rühmt: aus Gnaden seid ihr selig geworden durch den Glauben etc. (Eph. 2, 8).

Kants ungeteilte Vorliebe für das Moralische bedingt nun auch seine eigentümlichen Anschauungen über die christliche Kirche und den christlichen Gottesdienst. — Vernunftgemässe Erwägungen haben nach Kant die christliche Kirche ins Leben gerufen. Sie bezweckt gegenseitige Förderung ihrer Glieder im gottwohlgefälligen Handeln. Im Gegensatze zu dem modernen subjektivistischen Rationalismus hat Kant das kirchliche Gemeinschaftsprinzip und somit einen wichtigen sozialen Faktor im Christentum energisch hervorgehoben. Dennoch kann seine Auffassung der christlichen Kirche als eines durch kluge Berechnung entstandenen Gemeinwesens nicht befriedigen. Ausser den sittlichen Motiven sind es starke Glaubens- und Hoffnungsbande, welche die christliche Kirche zusammengeführt und zusammengehalten haben. Ausserdem ist gegen Kants Auffassung mit Recht einzuwenden, dass er den Begriff des Reiches Gottes[4]) und den der unsichtbaren Kirche nicht scharf genug auseinander hielt, und dass er sich insofern in einen Widerspruch verwickelt, als er einerseits betont, dass eine Kirche eigentlich nur von Gott selbst gegründet werden könne und andererseits doch von den Menschen die Gründung der christlichen Kirche erwartet.[5]) — Es giebt nur eine Vernunft nnd nur eine Moral. Also kann es eigentlich auch nur eine christliche Kirche geben. Indem Kant auf die Einheit in der Mannigfaltigkeit dringt und von den Gliedern der christlichen Kirche gegenseitige Achtung und Duldung fordert,[6]) hat er den Geist, der die christliche Kirche beherrschen soll, besser erkannt, als eine sich häufig mit Emphase kirchlich nennende, parteieifrige und verketzerungssüchtige Denomination des Christentums in der Gegenwart. Indem er jedoch die kirchlichen Parteiungen und Richtungen nur auf Aeusserlichkeiten des Glaubens, wenn nicht gar auf Pfaffentrug zurückführt, verkennt er, ähnlich wie Leibniz, die verschiedenen und berechtigten Geistesströmungen, die aus der Tiefe menschlichen Denkens und Empfindens hervorbrechend, fast mit Naturnotwendigkeit Spaltungen

[1]) Vergl. z. B. R. 200. [2]) R. 123. [3]) R. 63.

[4]) Den Begriff des Reiches Gottes bei Kant erörtert auch Dr. R. Wegener in einer Schrift über A. Ritschls Ideen des Reiches Gottes im Lichte der Geschichte. Leipzig (Deichert) 1897.

[5]) Koppelmann, a. a. G. S. 95, 102.

[6]) z. B. Str. 70 f.

in der christlichen Kirche veranlassen müssen. — Die Glieder der christlichen Kirche veranstalten miteinander gottesdienstliche Versammlungen. Wenn nun Kant alle besonderen gottesdienstlichen Verrichtungen ausdrücklich nur als Mittel zum Zweck gelten lassen will, so ist er ohne Zweifel im Rechte gegenüber einer gottesdienstlichen Werkheiligkeit, die dem echten Wesen des Christentums widerstreitet; jedoch er übersieht, dass der Kultus in der christlichen Kirche der natürliche Ausdruck des inneren religiösen Lebens und daher zugleich Selbstzweck ist.[1]) Indem er den Kultus nur auf die moralische Besserung der Einzelnen bezieht, hat er ihn seinem Zwecke nach zu eng begrenzt und zu oberflächlich beurteilt.

Nach den vorangegangenen Darlegungen ist nicht zu leugnen, dass in dem Bilde des Christentums, welches Kant entwirft, das Religiöse, wenn auch nicht ganz beseitigt, so doch zurückgedrängt und entwertet scheint durch die zwar verdienstvolle, doch einseitige Hervorhebung und Wertschätzung des Moralischen.

### III. Wissen und Glauben im Christentum.

Das Christentum hat rationalen Charakter. Das behauptet Kant in Uebereinstimmung mit den Philosophen der Aufklärungszeit. Der rationale Charakter des Christentums gilt nicht auf Grund der theoretischen, sondern auf Grund der praktischen Vernunft. Das behauptet Kant im Gegensatz zu ihnen. Auf erkenntnistheoretischem Wege suchte Leibniz in seiner Theodicee die Uebereinstimmung zwischen Wissen und Glauben im Christentum zu beweisen. Solchen Versuch verwirft Kant: „Man nennt dieses die Sache Gottes verfechten, ob es gleich im Grunde nichts mehr als die Sache unserer anmassenden, hierbei aber ihre Schranken verkennenden Vernunft sein möchte.“ [2]) Auch für Kant ist das Glauben ein Wissen, aber nicht ein metaphysisches, sondern ein praktisches Wissen. Gott als höchstes Wesen ist für den bloss spekulativen Gebrauch der Vernunft nichts weiter als ein fehlerfreies Ideal. Erst für den moralischen Gebrauch der Vernunft erhellt seine objektive Realität.[3]) Nicht was Gott an sich ist, sondern nur was Gott für uns ist, vermögen wir zu erkennen.[4]) Nicht aus metaphysischen, sondern nur aus praktischen Nötigungen werden wir zum Christentum getrieben, d. h. nicht auf dem Wege des Wissens, sondern nur auf dem Wege des Glaubens. — Theoretisches Wissen und praktisches Glauben haben nach Kant im Prinzip nichts miteinander gemein. Jedoch dürfen sie sich nicht widersprechen oder gar aufheben. Vielmehr müssen sie sich zu einer höheren Einheit ergänzen.

Es ist das grösste Verdienst Kants, dass er das Christentum nicht als wissenschaftliche, sondern als religiöse Weltanschauung auffassen lehrte. Er hat dadurch der christlichen Dogmatik und der christlichen Apologetik für alle Zeit den rechten Standort und Ausgangspunkt angewiesen. Falsch wäre es, zu behaupten, Kant habe die objektive

---

[1]) Pünjer a. a. O. S. 103.
[2]) Misslingen aller philos. Versuche u. s. w. R. u. S. VII (a) 387.
[3]) R. V. 501, 617. [4]) Vergl. R. 151.

Realität des christlichen Glaubensinhaltes dadurch in Frage gestellt, dass er ihn an ein subjektives Bedürfnis knüpfte; Kant sah in der praktischen Nötigung zum Christentum nicht dessen Realgrund, sondern nur dessen Beweisgrund. Ebenso falsch wäre es, zu behaupten, Kant habe eine doppelte Wahrheit gelehrt, die des Glaubens und die des Wissens, und dadurch christliche und wissenschaftliche Weltanschauung neben einander gestellt als unvereinbar und doch gleichberechtigt; Kant sah im Wissen und Glauben Erweisungen derselben einen Wahrheit, und im Christentum die schicklichste Form, in der sich der auf Vernunftkenntnis beruhende Moralglaube ausdrücken und verbreiten lässt.[1]) Zu jenen falschen Behauptungen kann nur der Umstand Veranlassung gegeben haben, dass Kant mit der Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Erkenntnis Wissen und Glauben in relativen Gegensatz stellte, wodurch der Anschein erweckt wurde, als disharmoniere nach seiner Ansicht die Wissenschaft mit dem Glauben, und als mangle dem Glauben die Gewissheit.

Ist das Christentum religiöse Weltanschauung, so ist die Bibel nicht Wissens-, sondern Glaubensnorm. Sie ist nach praktischen Motiven auszulegen.[2]) In allen ihren Sätzen ist der Glaubensgehalt zu ermitteln. Dieser ist das Wesentliche und Wertvolle in ihr.[3]) Ihre historischen und statutarischen Bestandteile sind nebensächlich, nicht zur Erweiterung, nur zur Erläuterung unserer Erkenntnis bestimmt.[4]) Schon in ausserchristlichen und vorchristlichen Religionen ist die allegorisch-moralische Deutung stets das Mittel gewesen, um den Schriftglauben religiös zu behandeln.[5]) Zur Zeit Kants waren es die Rationalisten Semler in Halle und Teller in Berlin, welche auf den moralischen Kern der Bibel drangen. Auf diese Weise gewinnt in der Bibel nach Kants Auffassung selbst das, was vor der wissenschaftlichen Weltbetrachtung nicht bestehen kann, bleibende Bedeutung, weil praktische Wahrheit.[6]) Durch seine Methode hat Kant dem rechten Schriftverständnis die Wege gebahnt und neues Interesse für die Schrift erweckt,[7]) wenn er auch den religiösen Gehalt der Bibel einseitig moralisch fasste, wenn er auch in der Deutung biblischer Worte und Erzählungen seine Methode bisweilen überspannte,[8]) wenn er auch den Glaubensinhalt des alten Testaments nicht gebührend zu würdigen wusste, wenn er endlich auch die Vernunft als Auslegerin der Schrift bezeichnete und dadurch subjektiver Willkür die Thüre zu öffnen schien.

Seiner Auffassung von der Bibel gemäss sind ihm auch die religiösen Lehrsätze und Dogmen des Christentums nicht Wissens-, sondern Glaubenssätze. Sie haben nur insofern Bedeutung, als sie für den praktischen Gebrauch nutzbar zu machen sind.[9]) Der praktische Kern ist aus der geschichtlichen Schale herauszuholen, die durch die jeweilige Denkungs-

[1]) Str. 53. [2]) Str. 55 ff. [3]) Str. 84. [4]) R. 66. [5]) Kuno Fischer, a. a. O. 336.

[6]) z. B. die Wunder, vergl. Fragmente aus Kants Nachlass (R. u. S. 11 (a) 264 mit R. 89—90).

[7]) Pünjer a. a. O. 63.

[8]) z. B. in der Deutung von Matth. 7, 13. R. 171.

[9]) Das Ende aller Dinge (R. u. S. VII (a) 415).

art der Menschen gebildet ward.[1]) Die Schale für den Kern selbst zu halten, ist Vermessenheit.[2]) Kant bemüht sich, die christlichen Dogmen nach ihrem religiösen Motive zu würdigen. Freilich ist er hierbei nicht immer, z. B. nicht in dem Trinitätsdogma, der orthodoxen Lehre gerecht geworden. Auch ist ihm die völlige Durchdringung und Durchbildung der Dogmen nicht immer gelungen; so hat er z. B. den geschichtlichen Jesus und den idealen Christus nicht zu untrennbarer Einheit zu verbinden gewusst. Dennoch hat er durch seine klar durchgeführte Unterscheidung zwischen Schale und Kern im Dogma, zwischen historischem Wissen und seligmachendem Glauben die Einsicht in das Wesen des Christentums energisch gefördert. — Er war ausgegangen von dem Zweifel an der Wahrheit der bisherigen metaphysischen und religiösen Vorstellungen,[3]) hierin den Aufklärern gleich. Aber er hatte im Gegensatze zu diesen nicht mit der Verwerfung der Dogmen geendet. Er hatte mit ihrer geschichtlichen Bedeutung zugleich ihren positiven Gehalt erkannt. Wieweit er hierbei beeinflusst war von zeitgeschichtlichen Strömungen, welche teils gegen die Greuel der Religionskriege, teils gegen die Oberflächlichkeit der Aufklärung reagierend auf den religiösen Gehalt und das fromme Gefühl im Christentum drangen, bleibe dahingestellt.

Durch die Wertschätzung des positiven Materials in der christlichen Glaubenslehre wird auch seine Forderung bedingt, dass der Geistliche als Diener der Kirche an die bestehende Glaubensnorm solle gebunden bleiben, so sehr er als Gelehrter völlige Freiheit des Forschens und Redens haben müsse.[4]) Jene Gebundenheit und diese Freiheit will Kant durch die Obrigkeit garantiert wissen. Er wendet sich gleichermassen gegen die Religionsspötter wie gegen das Religionsedikt seiner Tage und hat auch hier im Gegensatz einerseits zur Freigeistigkeit der Aufklärer, andererseits zur Heuchelei der damaligen Hoftheologie den rechten christlichen Geist zum Ausdruck gebracht, der gleich weit entfernt ist von der Willkür der Begierden, wie von der Knechtschaft des Geistes.

Allerdings vermissen wir bei Kant die innerliche Vermittlung zwischen dem Christentum als Religionsglauben und dem Christentum als Kirchenglauben, so dass die Gefahr entsteht, dass das Christentum in einen esoterischen und in einen exoterischen Teil zerspalten werde. Gleichwohl aber hat Kant dadurch, dass er den Kirchenglauben aus Gesetzen des geistigen Lebens herzuleiten und als Einführungsmittel zum Religionsglauben zu begreifen suchte und somit die Würdigung des geschichtlichen Christentums unter den Gesichtspunkt der Entwicklung stellte, der ferneren Forschung die Wege gewiesen.

Die Aufgabe, die Leibniz vorschwebte, die er aber zu lösen nicht im Stande war, hat Kant in der Tiefe erfasst und im Prinzip gelöst: Versöhnung zwischen Glauben und Wissen im Christentum.

---

[1]) Str. 54.
[2]) R. 10.
[3]) Pfleiderer a. a. O. 6.
[4]) „Was ist Aufklärung?“ R. u. S. VII (a) 149.

## Abschluss.

Aus unserer Darstellung, wie aus unserer Beurteilung der Anschauung Kants vom Christentum geht wohl zur Genüge hervor, wie wenig zutreffend der ihm einst gemachte Vorwurf war, dass er das Christentum herabgewürdigt habe.[1]) Wenn wir auch weit davon entfernt sind, die Mängel, Einseitigkeiten und Unfertigkeiten seiner Auffassung zu übersehen, so scheint er uns doch häufig genug mit pietätvollem Verständnis in das Wesen des Christentums eingedrungen zu sein. Die Resultate seines Forschens hervorzuheben, festzuhalten, fortzubilden muss unser Bemühen bleiben.

[1]) Vergl. Str. 22.

Berichtigungen.

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Seite | 121 | Zeile | 26 | von | unten | lies: „Formelwesens“ statt Formalwesens“. |
| „ | 121 | „ | 20 | „ | „ | „Gefühl“ statt „Gesicht“. |
| „ | 121 | „ | 10 | „ | „ | „Erleben“ statt „Erbeben“. |
| „ | 122 | „ | 17 | „ | „ | „Gotteskindschaft“ statt „Gottesgemeinschaft“. |
| „ | 128 | „ | 3 | „ | „ | „R 111“ statt „R 10“. |

# Kant, Schiller, Goethe.

Eine Apologie von Karl Vorländer in Solingen.

„So alt das Menschengeschlecht ist und so lange es eine Vernunft gibt, hat man sie [die Fundamente der Kantischen Philosophie] stillschweigend anerkannt und im ganzen danach gehandelt."
(Schiller an Goethe, 28. Oktober 1794.)

„Goethe sagte mir einmal, dass, wenn er eine Seite im Kant lese, ihm zu Muthe würde, als träte er in ein helles Zimmer."
(Schopenhauers WW. ed. Grisebach II, 167.)

Die tiefgehende Einwirkung der kritischen Philosophie auf Schiller und durch ihn auf Goethe wird noch immer von einseitigen Verehrern unserer beiden grossen Dichter bestritten. Sie scheinen zu glauben, dass dadurch deren Eigenart, dem Ruhme ihres Genius etwas geraubt werde. Selbstverständlich konnte es mir in der Reihe von Untersuchungen, die ich dem Nachweise jener Einwirkung bezüglich Goethes in dieser Zeitschrift (I, 60—99, 315—351, II, 161—236), wie vorher mit Bezug auf Schiller in den Philosophischen Monatsheften (XXX, 225—280, 371—405, 504—577 [1])) gewidmet habe, nicht in den Sinn kommen, der Originalität beider auch nur das Geringste entziehen zu wollen. Selbst der treueste Schüler eines Philosophen kann und wird die Lehre seines Meisters nie genau in dessen Sinne auffassen und wiedergeben, weil er eben eine andere Individualität ist. Um wie viel stärker ist der Gegensatz zwischen einem so abstrakten Denker, wie Kant, und zwei poetischen Genies, von denen Schiller nur bedingt, Goethe überhaupt nicht als Philosoph im engeren Sinne des Wortes betrachtet werden kann. Nur um das Mass Kantischen Einflusses also kann es sich handeln, der bei Schiller zu sehr verkleinert, bei Goethe — teils aus Unkenntnis, teils mit Bewusstsein, klaren Gegenzeugnissen zum Trotz — ganz und gar geleugnet wird.

---

[1]) Die erste Abhandlung trägt mehr historischen, die beiden anderen („Methodische Berechtigung des ethischen Rigorismus" und „Aesthetische Ergänzung des eth. Rig.") mehr systematischen Charakter.

Was speziell den letzteren betrifft, so hiesse es ja Wasser ins Meer tragen, wenn wir auf die Wesenskluft, die zwischen dem Dichter von Faust und Werther (1, 69) und dem grossen Systematiker der menschlichen Vernunft besteht, mehr als nur eben aufmerksam machen wollten. Goethe war, als er in reiferen Jahren den Kritizismus kennen lernte, weder geneigt noch fähig, ein „Kantianer" zu werden, d. h. das ganze Kantische System in sich aufzunehmen. Er war sich selbst genug. Aber er hat den „Alten vom Königsberge", nachdem er durch Schillers Vermittlung zu einem tieferen Verständnis desselben gekommen war, nicht bloss stets mit grösster Achtung, ja Bewunderung genannt, sondern auch deutlich und häufig genug zu denen gezählt, die während der zweiten Hälfte seines Lebens einen nachhaltigen Einfluss auf ihn ausgeübt haben. Meine Studien über Schillers Verhältnis zu Kant hatten mich auf diesen in der bisherigen Goethe-Litteratur (vergl. meine Einleitung zu dem ersten Goethe-Artikel, Kantstudien I 60—64) noch sehr vernachlässigten Punkt aufmerksam gemacht. So habe ich die Beziehungen Goethes zu Kant, wie sie sich historisch entwickelt haben, an der Hand der besten Quellen unparteiisch darzulegen gesucht. Da ich keinerlei vorgefasstes Ziel im Auge hatte, kein anderes wenigstens als die objektive Wahrheit, so habe ich in erster Linie diese Quellen sprechen lassen. Und zwar, wie sie eben sprachen: einerlei, ob sie der kritischen Philosophie freundliche oder ungünstige Aeusserungen brachten. Ich habe im Gegenteil an zahlreichen Stellen darauf hingewiesen, wie Goethes künstlerische Natur, seine ganze von ihm und Schiller so oft als „anschauend" bezeichnete Art sich gegen das philosophische Trennen und Abstrahieren sträubt. Den Goethe vor 1790 gab ich von vornherein ganz preis, in bedingtem Sinne auch den von 1790—1794. Erst durch den Freundschaftsbund mit Schiller erfolgt die entscheidende Wendung. Auch dieser hat den Freund freilich nicht mit einem Schlage oder überhaupt zum Philosophen, geschweige denn zum Kantianer machen können oder wollen, aber doch „in Verfolg eines zehnjährigen Umgangs die philosophischen Anlagen, inwiefern meine Natur sie enthielt, nach und nach entwickeln" helfen. Goethe „wächst" in der glücklichen Periode, die ihm mit dem Freunde zu leben vergönnt war, mit der Kantischen Philosophie „immer mehr zusammen"; und er freut sich dessen. Die Philosophie wird ihm täglich werter, er schreibt ihr eine höhere Vorstellung von Kunst und Wissenschaft zu, er bekennt, der Kritik der Urteilskraft eine „höchst frohe" Lebensepoche schuldig zu sein, er gebraucht mehrfach in vertraulichen Briefen den Ausdruck, er verdanke es ihr, dass er nicht mehr der „steife Realist" von früher sei. Es folgen zwar auch Zeiten, wie die von 1806—1816, wo er weniger von der Kantischen Philosophie berührt erscheint, aber seine Liebe zur Empirie „artet" doch „nie in Abneigung aus", sondern hat sich in eine „stille, vorsichtige Neigung aufgelöst". Die Zeugnisse seiner persönlichen Verehrung Kants, die aus den verschiedensten Jahren, auch aus der letztgenannten Periode, stammen, erachten wir zwar nicht als strenge Beweisstücke, immerhin ist es aber doch einem auf diametral entgegengesetztem Standpunkte stehenden Gegner nicht gerade zuzutrauen, dass er Kant als den „Köstlichen", „Herrlichen", „Vortrefflichen", „unseren

Meister" bezeichnet. 1817 geht Goethe daran, den „Kantischen Einfluss" auf seine „Denkweise und Studien" „geschichtlich zu betrachten". Und dass diese Schätzung Kants bis an sein Ende dauert, dafür sprechen, meine ich, die Zeugnisse der folgenden Jahre (vergl. bes. das zu 1818, 1825, 1827, 1829, 1830 und 1831 Ausgeführte) deutlich genug für jeden, der sich nicht gewaltsam die Augen dagegen verschliesst. Die letzte erhaltene Aeusserung (vom 18. Sept. 1831) enthält den sein Verhältnis zu Kant zum Schluss noch einmal aufs schönste zusammenfassenden Dank an den kritischen Idealismus dafür, dass er ihn „auf sich selbst aufmerksam gemacht" habe. Es ist dasselbe Bewusstsein des Klärenden, Aufhellenden der kritischen Philosophie, wie es sich in der Aeusserung zu Schopenhauer ausspricht, die wir an die Spitze dieses Aufsatzes gestellt haben. Und, wenn Goethe selbst dies „Auf sich selbst aufmerksam werden", was die Philosophie gelehrt, als einen „ungeheuren Gewinn" für sich betrachtete: so waren wir sehr bescheiden, wenn wir in unserem Schlussurteil (S. 210) auch für eben diese Philosophie einen gemessenen Anteil an den „mannigfaltigen Richtungen seines Wesens" in Anspruch nahmen.

Dass nun von Goethes Verehrern, zu denen auch ich mich zu zählen wage, der eine mehr diese, der andere mehr jene Richtung seines Helden in den Vordergrund stellt, ist natürlich und kann dem Ganzen nur förderlich sein. Nur darf das nicht dazu führen, dass man den Dichter in rücksichtsloser Ignorierung seiner sonnenklarsten Aeusserungen, für die eigene einseitige Anschauung ausschliesslich reklamiert, wie es Rudolf Steiner in seiner neu erschienenen Schrift: Goethes Weltanschauung (Weimar, Felber, 1897, 203 S.) thut. Ich hatte in der Einleitung zu meinem ersten Artikel (Kantstudien I, 63) Steiners diametrale Entgegensetzung Kants und Goethes als eine „mindestens stark einseitige und mit klaren Selbstzeugnissen Goethes in Widerspruch stehende Auffassung" bezeichnet, in der „ein an sich richtiger Gedanke (der Verschiedenheit beider Individualitäten) ins Extrem überspannt erscheint", und mir diesen Widerspruch mit den Thatsachen aus dem völligen Missverständnis der transscendentalen Methode von Seiten Steiners erklärt. Für die Richtigkeit dieses meines vor mehreren Jahren niedergeschriebenen Urteils liefert das neue Büchlein den verstärkten Beweis. Anstatt dass der Verfasser versucht, das ihm sachlich Entgegengehaltene zu entkräften, glaubt er seine Position zu stärken, wenn er seine Behauptungen, zum Teil in vergröberter Form einfach wiederholt. Nun könnte man zwar Herrn Rudolf Steiner in seiner isolierten und verbitterten Opposition gegen die gesamte moderne Philosophie (excl. natürlich Nietzsche) und Naturwissenschaft ruhig sich selbst überlassen, indessen das Uebermass seiner durch keinerlei philosophische Sachkenntnis getrübten und durch keinerlei Selbsterkenntnis eingeschränkten Selbstüberhebung ist doch so gross, dass es energisch in seine Schranken gewiesen zu werden verdient.

Steiner giebt seinem „Buche" von vornherein ein vornehmes Air. Es ist nicht bloss erdacht, sondern „erlebt" und zwar „im vollsten Sinne des Wortes". Er „wollte Goethes Seele durchschauen", „zwischen den Zeilen seiner Werke" auch „die Kräfte seines Geistes", die ihn be-

herrschten, „deren er sich aber nicht selbst bewusst wurde, entdecken“ (Vorrede VII). Er sieht geringschätzig auf die Objektivität „derjenigen Darsteller“ herab, „die sich selbst verleugnen wollen, wenn sie fremde Ideen schildern“, sie kann nur „matte und farbenblasse Bilder malen“; „der reine Historiker ist ein schwacher, ein unkräftiger Mensch“ (ib. X). Fragt sich, was Steiner zur Unterlage seiner am letzten Ende doch auch nur historischen, weil eine fremde Persönlichkeit betrachtenden, Darstellung benutzt hat. Er verschmäht es stolz, eine „Entwicklungsgeschichte Goethescher Aussprüche“ zu geben (S. 3), aber, wenn wir näher zusehen, hält doch auch er sich, wie es ja auch gar nicht anders möglich war, in erster Linie an solche; ja, die abgedruckten Goetheschen Stellen nehmen einen recht beträchtlichen Teil des nicht ganz 200 kleine Seiten starken Büchleins aus. Der Unterschied liegt nur in der Art der Benutzung. Mit verblüffender Naivetät erklärt Steiner (ebd.), er wisse wohl, dass „manchem von dem, was ich sagen werde, Goethesche Sätze entgegengehalten werden können, die ihm widersprechen“, ja er lässt sich zu dem Zugeständnis herbei, dass „in Goethes Persönlichkeit auch Kräfte gewirkt haben, die ich nicht berücksichtigt habe“. Aber das sind eben nicht die „eigentlich bestimmenden“ Kräfte, die seiner „Weltanschauung“ das „Gepräge“ geben.

Damit sind wir an dem gleichfalls die Eigenart des Verfassers charakterisierenden anspruchsvollen Titel seines „Buches“ angelangt. Es will „Goethes Weltanschauung“ darlegen. Thatsächlich schildert es nur einen, wenn auch wichtigen, Bruchteil derselben, seine Anschauungen von der äusseren Natur, seine botanischen, zoologischen, physikalischen, andeutungsweise auch zum Schluss noch etwas von seinen geologischen und meteorologischen Ansichten; allerdings mit einigen allgemeinen philosophischen Ausblicken und polemischen Erörterungen verbrämt, die uns zur Erwiderung veranlassen. Und auch für diesen Bruchteil benutzt er nicht den ganzen Goethe, sondern er greift ebenso willkürlich, wie in seiner Benutzung Goethescher Aussprüche, diejenigen Perioden aus Goethes Leben heraus, die zu dem Bilde, das er von ihm geben will, am besten passen; die Zeit von c. 1780—1790 und die Zeit der Ausbildung der „Farbenlehre“. Nun sind zwar Goethes naturwissenschaftliche Ansichten nicht zum ersten Male von Herrn Steiner im Zusammenhang dargestellt worden; die bekannte Arbeit von Kalischer z. B. (in der Hempel'schen Ausgabe von Goethes Werken) bietet reicheres Material als diejenige Steiners. Indessen, wenn er sich auf dieses Gebiet, das ihm ja als „mehrfachem“ Herausgeber von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften recht nahe lag, bescheidener Weise beschränkt hätte, so hätte man sein recht geläufig und lesbar geschriebenes Büchlein, abgesehen von der übertriebenen Verherrlichung der Goethe'schen und dem erbitterten Herunterreissen der modernen naturwissenschaftlichen Methode, immerhin als eine nicht übele Einführung in die Triebfedern von Goethes Art des naturwissenschaftlichen Denkens bezeichnen können. Zu seinem Unglücke aber begiebt er sich, offenbar in der Absicht, seinen Ausführungen doch ein etwas allgemeineres Relief zu geben, auf das Gebiet der Philosophie, insbesondere auch wieder, meiner Warnung zum Trotz, auf das Gebiet der Kantischen.

Sonderbar malt sich in diesem Kopf die Philosophie-Geschichte! So ziemlich die gesamte Philosophie von Xenophanes bis Hegel stellt sich ihm als eine grosse Versündigung am — gesunden Menschenverstande dar. Damit, dass sie ein reines Denken annahmen, „das auf die Erfahrung keine Rücksicht nimmt“ (!), haben die Eleaten allen folgenden Philosophen „eine Entwicklungskrankheit eingeimpft, an der die wissenschaftliche Bildung noch heute leidet“ (10). Das ist die „platonische Weltanschauung“, welche die „gar nicht vorhandene“ (!) (13) Frage nach dem Verhältnisse der Ideen zu den Dingen der äusseren Wahrnehmung stellt und deshalb als „unnatürlich“ und dem „gesunden menschlichen Empfinden“ widersprechend bekämpft werden muss. Das Christentum hat natürlich „das Ungesunde der platonischen Vorstellungsart“ noch verschlimmert. Aber auch Bacon von Verulam und der drei Jahrhunderte (!) (S. 18) nach ihm lebende Descartes haben „den bösen Blick für das Verhältnis von Erfahrung und Idee als Erbstück einer entarteten Philosophie mitbekommen“ (16 f.). Spinoza steht natürlich erst recht unter der Nachwirkung der platonischen Auffassungsweise (20), während Hume, ähnlich Baco, in „umgekehrtem Platonismus“ (18) die Ideen leugnet (21), was Steiner wiederum nicht recht ist. Der einzige, der bei ihm einigermassen Gnade findet, weil er die abendländische Philosophie vor ihren „Irr- und Schleichwegen“ hätte bewahren können, ist der „richtig verstandene“ (!) Aristoteles. Ausserdem wird nur noch Max Stirner mehrmals (ausser S. 77 ff. auch S. 201; auf das ganz nachlässig aufgestellte Namen-Register kann man sich nicht verlassen) beifällig zitiert, während — Nietzsche merkwürdigerweise nicht genannt wird.

Unter diesen Umständen kann natürlich Steiners Verdikt über eine so „böse Frucht“ des Platonismus (24), wie Kant, auch nur absprechend lauten. Kants Weltanschauung ist lediglich die „logische Verschmelzung anerzogener und ererbter philosophischer und religiöser Vorurteile“ (26). „Sie konnte nur aus einem Geiste entspringen, in dem der Sinn für das lebendige Schaffen innerhalb der Natur unentwickelt geblieben ist“ (ebd.). Die Kritik der teleologischen Urteilskraft scheint St. nicht gelesen oder gelesen und nicht verstanden zu haben! Und eben so wenig hat er eine Ahnung von den einfachsten Grundgedanken der transscendentalen Aesthetik und Logik, wenn er S. 43, mit offenbarer Beziehung auf Kant, von „dem Philosophen“ schreiben kann, „der nur (!) denkt, ohne ein Gefühl davon zu haben, dass Gedanken ihrem Wesen (?) nach an Anschauungen gebunden sind“ oder S. 56 f. Kants Begriffe ausdrücklich als „tote“, „bloss im Menschen vorhandene“ Einheiten bezeichnet, die „nichts zu thun haben mit der lebendigen Einheit der Natur“, aus der die mannigfaltigen Einzelheiten „wirklich“ (!) hervorgehen. Eben so wenig endlich, wie Kants Erfahrungslehre — die Kunstlehre wird überhaupt nicht berührt — kennt oder versteht er die grossen Gedanken der Kantischen Ethik. Er weiss nichts von ihrer höchsten Spitze, der Autonomie oder Selbstgesetzgebung der freien, selbstzweckhaften Persönlichkeit, sondern spricht nur von dem kategorischen Imperativ, der mit der Peitsche hinter den Ideen stehe und den Menschen dränge, ihnen zu folgen (73).

Nachdem er sich — weitere Proben wird uns der Leser, denke

ich, schenken — einen solchen Popanz erst von „abendländischer Gedankenentwicklung“ im allgemeinen (10—21), dann von Kant im besonderen (21—26) zurechtgezimmert hat, fällt es ihm natürlich nicht schwer, von seinem Goethe zu folgern, dass dessen „so starkes Erkenntnisbedürfnis“ in „den Philosophieen“ keine Befriedigung, seine „unzähligen Fragen“ keine Antwort finden konnten (27). Der wirkliche Goethe behauptet zwar von Kants Kritik der Urteilskraft genau das Gegenteil und belegt diese Behauptung mit einzelnen Beispielen, aber das führte ja zu einer „Entwicklungsgeschichte Goethescher Aussprüche“ und entspräche nicht den „Grundlagen seiner Persönlichkeit“, muss also unberücksichtigt bleiben! Steiner verschweigt absichtlich, dass Goethe über so grundlegende eigene Anschauungen, wie die Verwandtschaft von Natur- und Kunstschaffen oder wie seine Abneigung gegen die triviale Teleologie — Gedanken, die Steiner mit Recht als für Goethes Art charakteristisch annimmt (S. 29f., 128f.) — gerade bei Kant hellstes Licht verbreitet, sich durch ihn „geregelt und gerechtfertigt“, „beglaubigt und bestärkt“ sah, und dass er deshalb in ihm „Nahrung“ für seine eigene Philosophie, deshalb die „grossen Hauptgedanken“ Kants seinem „bisherigen Schaffen, Thun und Denken“ „ganz analog“ fand. Absichtlich: denn wenn er auch Kant nicht gelesen haben sollte, so kennt er doch Goethes Selbstzeugnisse um so sicherer, denn er hat sie ja selbst herausgegeben und ist überdies durch meine Untersuchungen, die er ebenfalls, obwohl er sie kennt (s. unten), mit Absicht ignoriert, weil ihre Resultate im Widerspruch zu seinen Aufstellungen stehen, noch besonders darauf aufmerksam gemacht worden.

Wenn nun schon diese erste Einwirkung Kants, die in engem Zusammenhange mit dem steht, was Steiner selbst als die „eigentlich bestimmenden“ Kräfte in Goethes Weltanschauung bezeichnet, von diesem Goethe-Darsteller verschwiegen wird, so können wir natürlich nicht erwarten, dass der spätere, weit stärkere Einfluss auf Goethes Alter — für ihn identisch mit dessen „absteigender“ Entwicklung — von ihm den Thatsachen gemäss hervorgehoben würde. Meine Darlegungen in dieser Hinsicht sind für ihn einfach nicht da. Es bleibt dabei: Goethes Vorstellungsart ist das „entschiedenste Gegenteil“ der Kantischen (39). Und der „Philosoph der Goetheschen Weltanschauung“ ist trotz alledem — Hegel (200).

Und was setzt nun unser Philosoph der ungesunden und unnatürlichen platonisch-kantischen als seine eigene und zugleich Goethes Philosophie entgegen? Wir stossen immer wieder auf das „gesunde“, „natürliche“ Empfinden und — „die Wirklichkeit“. Anfangs glaubt man, er wolle damit einseitig die sinnliche Wahrnehmung als alleinige Erkenntnisquelle betonen, aber nein — er spricht auch dem „Geiste“ einen Anteil an dem Zustandekommen der Erkenntnis zu (38). Die äussere Anschauung erfüllt sich mit „subjektiven Erlebnissen“ oder „Ideen“ (47), beide vereint bringen erst die Erkenntnis hervor. Der Geistesinhalt ist die „zweite Hälfte“ der ganzen Wirklichkeit; ohne ihn würde die Welt „ein unwahres Antlitz zeigen“, würden „ihre tieferen Kräfte“ verborgen bleiben (ebd.). Wozu aber dann die Polemik gegen Plato und Kant?

Freilich jede begriffsmässige Fesselung dieser „subjektiven Erlebnisse", dieses „ideellen Elementes" in uns, dieser „ideellen Sprache unseres Inneren" und, wie die verschwommenen Ausdrücke mehr heissen, ist ihm verhasst. Die allgemeingiltigen und sichersten Wahrheiten, z. B. die mathematischen, gelten ihm daher als „die oberflächlichsten, die trivialsten" (48), das wissenschaftlich-experimentelle Verfahren als geistloser Thatsachenfanatismus (52—54), die ganze moderne Physik wird auf das leidenschaftlichste befehdet (158—172). Für Steiners rein von ästhetischen Interessen diktiertes Denken liegt aller Wert vielmehr in den „individuellen Ausgestaltungen" der Wahrheit (48f.), die Wahrheit erkennen heisst in der Wahrheit leben (49). Doch es würde uns zu weit vom Thema abführen, wollten wir diese an gewisse modernste Philosopheme erinnernde Denkweise des Verfassers noch weiter verfolgen. Dass Goethe als Künstler zu solchem Denken oder richtiger Fühlen[1]) hinneigte, wer wollte das bestreiten? Der Grundunterschied zwischen Goethescher und Kantischer Denkart liegt eben, wie wir schon oben ausführten, in der Künstlernatur des einen, der Philosophennatur des anderen. Dass Goethe seine poetische Denkweise auch auf ein ihr ganz fremdes Gebiet, das physikalische, zu übertragen suchte, dass er hier, um mit Helmholtz zu sprechen, die unmittelbare Wahrheit des sinnlichen Eindrucks gegen die Angriffe der Wissenschaft retten wollte, bleibt, nach dem übereinstimmenden Urteil aller Fachmänner — trotz Steiner — eine seiner Schwächen. Im übrigen aber war er vielseitig und einsichtig genug, um sich nicht, wie sein neuester Darsteller, gegen die durch Kant inaugurierte mächtige philosophische Zeitbewegung zu verstocken; er hat vielmehr von ihr zu lernen gesucht und sie zur eigenen philosophischen Klärung zu nutzen verstanden. So konnte er denn im Leben Winckelmanns die bedeutungsvollen Worte niederschreiben, dass „kein Gelehrter ungestraft jene grosse philosophische Bewegung, die durch Kant begonnen, von sich abgewiesen, sich ihr widersetzt, sie verachtet habe".

Diesen wohlgemeinten Rat möchten wir auch den Verfasser von „Goethes Weltanschauung", der sich ja doch wohl, trotz seines Hasses gegen die moderne Wissenschaft, zu den Gelehrten zählen wird, zu beherzigen ersuchen, falls es etwa zu einer neuen Auflage seines Buches kommen sollte. Denn es ist immer besser, sich, wenn auch spät, auf Grund der Thatsachen von falschen Meinungen zu bekehren, als der einmal vorgefassten Ansicht zu lieb offenkundige Gegenzeugnisse mit hartnäckigem Schweigen zu übergehen bezw. sie eigenmächtig bei Seite zu schieben, oder gar — dem wissenschaftlichen Gegner mit persönlichen Invektiven zu erwidern.

Zu dem letzteren sinkt Steiner herab in einer seiner Einleitungen zu dem 4. Bd. von Goethes naturwissenschaftlichen Schriften (Kürschner'sche Ausgabe), zu denen bei ihm seltsamerweise auch Goethes „Sprüche in Prosa"

[1]) „In der Wahrheit leben ist nichts anderes als bei der Betrachtung jedes einzelnen Dinges hinzusehen, welches innere Erlebnis sich einstellt, wenn man diesem Dinge gegenübersteht" (49). Daher gilt Steiner auch, im Widerspruch zu (namentlich dem späteren) Goethe das Erkenntnisvermögen als unbeschränkt.

gehören. Da neben bekannten wissenschaftlichen Grössen auch meine Wenigkeit — und zwar eine ganze enggedruckte Seite (IV, 2, 343) lang — von seinem Zorne getroffen wird, so muss ich mich leider noch in einigen Worten damit befassen. Auch hier macht Steiner nicht den mindesten Versuch, gegen meine Auffassung von Goethes Verhältnis zu Kant sachlich irgend etwas vorzubringen. Er scheint nur entweder „vornehmes" Ignorieren oder gehässiges Grobwerden zu kennen. Als einzige Antwort auf mein, durch meine ganze Arbeit begründetes, Urteil über seinen Standpunkt genügt ihm die geschmackvolle Wendung: „Herr Vorländer hat keine Ahnung von der Weltanschauung, in der Goethe lebte". Alles weitere lehnt er mit den Worten ab: „Mit(!) ihm zu polemisieren, würde mir gar nichts nützen, denn wir sprechen verschiedene Sprachen." Trotzdem tritt er dann aber doch gleich darauf in eine Polemik ein. Die verschiedenen Inkorrektheiten zwar, die ich beiläufig seiner Weimarer Ausgabe nachgewiesen [1]) — ich lege keinen grossen Wert darauf, sie kennzeichnen indessen die etwas flüchtige Art des Herausgebers —, versucht er nicht zu rechtfertigen. Dagegen hat ihn die einzige Stelle, an der ich ihn etwas unsanfter anfassen musste, weil er sich erlaubt hatte, Kants Ansicht als eine „ganz untergeordnete Art, sich zu den Dingen in ein Verhältnis zu setzen" zu bezeichnen (Kantstudien I, 95f., Anm. 3), in solche Wut versetzt, dass er meinen harmlosen Rat, sich vor solchem Urteil über Kant erst gewisse Grundbegriffe desselben besser klar zu machen, mit folgenden nichtssagenden Ausfällen beantwortet. „Herr Vorländer mag sich lieber erst die Fähigkeit aneignen, einen Satz richtig lesen zu lernen." „Wie klar sein Denken ist, zeigt sich darin, dass er bei meinen Sätzen nie(?!) weiss, was gemeint ist." „Goethe'sche Zitate aufsuchen und sie zusammenstellen kann jeder; sie im Sinne Goethe'scher Weltanschauung deuten, kann jedenfalls Herr Vorländer nicht." Es hiesse meines Erachtens die Geduld der Leser dieser Zeitschrift, welche letztere in ironischer Weise zu „Mitarbeitern dieser Art" beglückwünscht wird, missbrauchen, wenn ich auf den zwischen diese Ausfälle eingestreuten Versuch Steiners, mir ein Missverständnis seiner Worte nachzuweisen, im einzelnen eingehen wollte; ich müsste zu dem Zwecke Wort für Wort zerpflücken. Ich muss daher die geehrten Leser, die sich etwa für die Sache interessieren, bitten, auf Grund der oben angegebenen Stelle Goethes, Steiners und meine Sätze zu vergleichen, und bin dann ihres Urteils sicher.

Was die persönlichen Invektiven Steiners betrifft, so genügt es wohl, sie einfach niedriger zu hängen. Ich befinde mich dabei übrigens in guter Gesellschaft. Zur Kennzeichnung des Schriftstellers und Erheiterung der Leser teile ich einiges Wenige aus der von mir ausgezogenen Blütenlese mit: „Die Philosophen von heute . . . haben allen Mut zu selbständigem Handeln verloren" (IV). „Wessen Vorstellungsvermögen durch Descartes, Locke, Kant und die moderne Philosophie nicht vom Grund

[1]) Kantstudien I, 86, 89, 92 Anm., II, 233. — Auch in den Anmerkungen zu dem vorliegenden Bande der Kürschnerschen Ausgabe habe ich weitere bemerkt.

aus verdorben ist . .“ (X). Von Du Bois-Reymond heisst es (IV): Es muss diesem Herrn (!) gesagt werden, dass es noch andere Menschen giebt, die sich durch eine banale (!) Erklärung der Körperwelt — wie er sie im Auge hat, durchaus nicht befriedigt fühlen“; ihm „fehlt das Organ, Goethe zu verstehen“. Dem „Leipziger Professor Wundt, den man zuweilen als einen der grössten Philosophen der Gegenwart preisen hört“ (IX), wird die „Gedankenlosigkeit“ vorgeworfen, dass er „die Denkgewohnheiten der modernen Naturforscher für bindende logische Normen ausgiebt“ (XIV). Die köstlichste Probe aber der eigenen, nicht bloss „Gedankenlosigkeit“, sondern völliger Gedankenverwirrung giebt die Charakteristik Platos S. 26 Anm. Man traut seinen Augen nicht, wenn man sich eben in dem Buche über „Goethes Weltanschauung“ in das „Ungesunde“ und „Unnatürliche“ der „platonischen Weltansicht“ vertieft hat und nun die von demselben Verfasser zur selben Zeit geschriebenen Worte lesen muss: „Die Philosophie Platos ist eines der erhabensten Gedankengebäude, die je aus dem Geiste der Menschheit entsprungen sind. Es gehört zu den traurigsten Zeichen unserer Zeit, dass platonische Anschauungsweise in der Philosophie geradezu für das Gegenteil von gesunder Vernunft gilt.“ Von Goethe heisst es dort (S. 27): „Die platonische Trennung von Idee und Erfahrung war seiner Natur zuwider“, und hier (S. 110, Anm.): „Goethes eigene Anschauung war in gleicher Weise auf das Geistige nicht weniger als auf das Sinnliche der Welt gerichtet. Daher konnte er Plato ganz anders würdigen als unsere Zeit, die unvermögend ist, sich zur Idee zu erheben“ (!).

Und dieser ergötzliche Logiker und Idealist schliesst seine Philippika gegen mich mit den beiden ergrimmten Ausrufen: „Wie sollte auch eine Erkenntnisart wie die Goethesche von der in den spanischen Stiefeln (!) der Kantischen Sophistik einherschreitenden (!) Philosophie richtig interpretiert werden! Wie könnte, wer sich selbst Scheuleder anlegt, je einen freien Ausblick gewinnen!“ Sapienti sat!

Es ist eine wahre Erquickung, sich von Steiner hinweg zu der verständig, klar und frisch geschriebenen Abhandlung Adolf Baumeisters über Schillers Verhältnis zu Kant zu wenden.[1]) Sie liefert den besten Beweis dafür, dass man seiner Individualität nicht zu entsagen braucht, wenn man auch die Auffassungsweisen anderer zu würdigen versteht, und dass man objektiv und sachlich schreiben kann, ohne darum „matte“ und „farbenblasse“ Bilder zu malen.

Der Unterschied zwischen der Auffassung des Tübinger Gelehrten und der meinigen, die er als die neukantische bezeichnet, ist thatsächlich nicht so gross, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte. Manche Wendungen zwar lassen anfangs einen Gegensatz schärferer Art erwarten, z. B.: Schiller „gravitiere nicht nach Kant hin“, sondern „bewege sich nur um seine eigene Achse“, er sei im Grunde „dogmatischer (!) Monist“, Kant Dualist (S. 5), oder: Schiller trete „eigentlich nicht in die Kant'sche Sphäre ein“, sondern „berühre sich nur mit ihr“, habe aber den „Mittel-

[1]) Baumeister A., Ueber Schillers Lebensansicht, insbesondere in ihrer Beziehung zur Kantschen. Tübinger Gymnasial-Programm 1897.

punkt seines Denkens und Dichtens ausserhalb derselben" (11), wie denn das Beweisthema der ganzen Arbeit lautet: Schiller steht als Ethiker, auch in der Reifezeit seines Denkens, Kant selbständig gegenüber (S. 3). Aber er gesteht doch im Verlaufe seiner Abhandlung (S. 25) etwas sehr Wesentliches zu: dass zwei Strömungen in Schiller mit einander ringen, eine Kantische und eine „monistische", eine „trennende" und eine „einende". Das Gleiche habe ich an zahlreichen Stellen meiner Arbeit zum Ausdruck gebracht. Ein prinzipieller Gegensatz ist also zwischen Baumeister und mir nicht vorhanden. Es kommt nur auf das Mass des Kantischen Einflusses an; hierin differiere ich allerdings von B. um ein beträchtliches. Als „Reifezeit", von Schillers philosophischem Denken wenigstens, ist doch wohl die Zeit zu bezeichnen, in welcher er seine klassischen ästhetischen Abhandlungen geschrieben hat, also: 1791—1795. In dieser Zeit ist allerdings, das halte ich für zweifellos, Kants Philosophie für Schillers philosophisches Denken bestimmend, wenn auch keineswegs dessen Eigenart verwischend, gewesen: während vor dieser Zeit der Einfluss Kants nur sporadisch auftritt, nach derselben — unter dem Einflusse Goethes und der wieder erwachenden poetischen Schaffenslust — in deutlicher Abnahme, die sich jedoch keineswegs zum völligen Schwinden steigert, begriffen ist.

Im Bemühen, Schillers Originalität nicht verloren gehen zu lassen, lässt Baumeister seinen schwäbischen Landsmann auch da, „wo er mit Kant einig geht, als Idealist, als Rigorist" (7) selbständig sein, mit Kant nur „aus derselben Quelle schöpfen", nämlich aus seiner ursprünglichen Anlage und aus seinem protestantisch-christlichen Erbe. Die starke ursprüngliche Anlage, die Prädisposition Schillers zum sittlichen Idealismus und Rigorismus habe auch ich eingeräumt. Eben deshalb nahm er, wie Goethe später in seinen Annalen (von 1794) von dem Freunde bezeugte, die Kantische Philosophie so tief und „mit Freuden" in sich auf. Aber sie wurde ihm noch mehr: sie „entwickelte" nun erst voll „das Ausserordentliche, was die Natur in sein Wesen gelegt" hatte (Goethe ebend.). Ebenso wenig will ich die — übrigens auch nach Baumeister mehr unbewusste als bewusste — Einwirkung des Protestantismus unterschätzen, indessen kann ich in dem letzteren denn doch nicht kurzweg die „Grundlagen der modernen Sittlichkeit" erkennen, die sich im Unterschiede von der „schön geformten Sinnlichkeit" der Alten als erhabenes Wollen charakterisiere (15). Gilt das Letzte z. B. nicht auch von der stoischen Ethik? Und entstammte nicht gerade der erste begeisterte Verkünder von Kants ethischer Lehre (Reinhold) dem Katholizismus?

Merkwürdig ist es, dass der Verfasser mit der Betonung des Umstandes, dass der Kern von Kants Ethik „uralt" sei, anscheinend etwas gegen Kants ethische Originalität gesagt zu haben meint. Wir erblicken mit Schiller vielmehr gerade seinen grössten Ruhmestitel darin, dass er „die gesunde Vernunft aus der philosophierenden wiederherstellte" und haben um eben dieses Zuges willen das den gleichen Gedanken noch kräftiger ausdrückende „Glaubensbekenntnis" Schillers als Motto an die Spitze dieser Apologie gestellt. Im übrigen liegt das wissenschaftliche Verdienst einer philosophischen Ethik nicht in ihrem Inhalt, sondern in der Methode

ihrer Begründung (vergl. Kants Wort von dem Werte der Formel, Kr. d. pr. V., Vorwort, S. 7, Anm.). In diese Seite des Kritizismus scheint der Verfasser, der sich sonst, öfters im Anschluss an meine Ausführungen, bemüht, neben Schiller auch Kant zu seinem Rechte kommen zu lassen, nicht eingedrungen zu sein, wie er überhaupt die volle Tiefe der Kantischen Ethik nicht erfasst hat. Sonst könnte er nicht von der „leeren Unbestimmtheit" (S. 12) des kategorischen Imperativs reden, er würde die unendliche Fruchtbarkeit des Autonomie-Gedankens besser begriffen haben, und er hätte Kant nicht so völlig missdeutet, als ob dieser nur Tugenden, keine tugendhafte Gesinnung, nur sittliche „Thaten" und keine sittliche „Denkart" verlangt habe (18). Ich darf ihn wohl, um mir weitere Ausführungen zu sparen, auf meine Dissertation: „Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Notwendigkeit und Fruchtbarkeit" (Marburg 1893) verweisen.

Baumeisters Einwände gegen Schillers eigene Bekenntnisse zu Kant: 1. Schiller rede „sehr verschieden" und 2. er habe seine Stellung zu Kant „selbst nicht immer(!) begriffen", werden wohl niemanden überzeugen. Was den ersteren betrifft, so ist er selbst ehrlich genug einzugestehen (S. 8), dass gewisse antiphilosophische Stimmungsäusserungen keinen Beweis von dauernder Aenderung der Ueberzeugung geben, dass ihm aber eine „zureichende, sichere Einsicht über seine Stellung zu Kant gefehlt", ist doch einem so klaren Kopfe wie Schiller, der Kant Jahre lang eifrig studiert, nicht zuzutrauen. Und nicht bloss Schiller hat sich selbst, namentlich in den erwähnten Jahren, als Kants Jünger betrachtet, sondern alle Welt, insbesondere sein Freund Goethe, hat ihn stets als den „gebildeten Kantianer" angesehen. Womit natürlich kein Schülerverhältnis im gewöhnlichen Sinne gemeint zu sein braucht.

Dass vielmehr Kants ethischer Rigorismus durch Schiller eine „grundsätzliche Ergänzung" (S. 3) erfahren hat, brauchen wir nicht jetzt erst Baumeister zuzugeben, haben es vielmehr in den Philosophischen Monatsheften schon hervorgehoben. Die ästhetische Ergänzung des ethischen Rigorismus durch die Aufstellung eines Begriffs des Sittlich-Schönen ist eine selbständige That Schillers und findet sich erst bei ihm in bewusster und voller Ausprägung, nicht aus Kantischen Anregungen, sondern aus seiner eigenen, nach Harmonie auch im Sittlichen strebenden Dichternatur entstanden. Bei Kant dagegen finden sich nur Ansätze, Keime, zerstreute Gedankenblitze in dieser Richtung, aber keine systematische Verbindung. Dem vorkritischen Kant freilich ist das Sittlich-Schöne durchaus nicht fremd (Philos. Monatsh. XXX, S. 553 f.), aber der kritische Philosoph hat diesen Begriff mit bewusster Absicht fern gehalten, um sein methodisches Hauptinteresse, die reinliche Scheidung der Bewusstseinsgebiete, hier des Ethischen und Aesthetischen, nicht zu trüben. Diese methodische Notwendigkeit des ethischen Rigorismus hat auch Schiller klar erkannt und gebilligt, und nur „auf dem Felde der Erscheinung" und bei der „wirklichen Ausübung der Sittenpflicht" mit Recht auf jenes „ästhetische Uebertreffen der Pflicht" gedrungen.

Auf die zahlreichen sonstigen Erörterungen der anregenden Schrift

über Schillers Lebensansicht können wir hier nicht eingehen. In dem Grundton warmer Verehrung gegenüber dem Prediger der Freiheit stimmen wir mit dem Verfasser durchaus überein: auch wir wären mit einem „Schiller als Erzieher“ der Gegenwart in vielerlei Hinsicht einverstanden. Auch wir, die schlimmen Neukantianer, von deren Auffassung Schillers ich übrigens zu meiner Genugthuung durch Baumeister (S. 5, 55) vernehme, dass sie „in dieser neukantschen Aera“ die herrschende ist, betrachten Schiller durchaus als eine „Grösse für sich“, und hoffen mit Baumeister, dass nach ihm gefragt werden wird, so lange sittlicher und philosophischer Idealismus in deutschen Köpfen und Herzen lebt.

# Zur Vorgeschichte der Königlichen Kabinetsordre an Kant vom 1. Oktober 1794.

Neue Mitteilungen von Dr. Emil Fromm, Stadtbibliothekar in Aachen.

Kants Konflikt mit der preussischen Censurbehörde fällt in den Juni 1792. Seine „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft", deren zweites Stück die Veranlassung zu dem Konflikt gegeben hatte, und in deren Vorrede er den für die Freiheit der Forschung bedeutungsvollen Streit mit der Censur fortsetzte, erschien dann zur Ostermesse 1793. Es wäre nicht verwunderlich gewesen, wenn man von Berlin aus sogleich mit irgend welchen Massnahmen gegen die Kühnheit des Philosophen vorgegangen wäre. Es geschah aber nichts, zunächst auch nicht als zu Ostern 1794 die zweite Auflage des gefährlichen Buches, wiederum bei Nicolovius in Königsberg, herauskam. Erst unterm 1. Oktober 1794 ist die von Woellner gezeichnete Königliche Kabinetsordre ergangen, welche Kant den Vorwurf machte, seine Philosophie „zu Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christentums" namentlich in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft", desgleichen in anderen kleineren Abhandlungen missbraucht zu haben, und ihm zugleich befahl, sich künftighin nichts dergleichen zu Schulden kommen zu lassen. Was, so müssen wir fragen, hat diesen „königlichen Spezialbefehl" unmittelbar herbeigeführt, wann ist der Beschluss zu einem Vorgehen gegen Kant gefasst worden und wer ist die treibende Kraft in diesem denkwürdigen Schauspiele gewesen?

In dem dritten seiner „Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kants Leben und Schriftstellerthätigkeit in Bezug auf seine Religionslehre und seinen Konflikt mit der preussischen Regierung" hat Emil Arnoldt [1]) neuerdings versucht, diese Fragen zu beantworten, er hat aber dabei das Richtige meines Erachtens nicht getroffen. Denn nicht durch logische Kombinationen lassen sich die Fragen erledigen, sondern allein auf Grund des aktenmässigen Materiales. Zwar sind es nur wenige Notizen, welche über die Vorgeschichte der Kabinetsordre vom 1. Oktober sich in den Akten des Geheimen Staatsarchivs in Berlin vorfinden, sie sind aber wichtig genug, um ans Licht gezogen zu werden. [2])

---

[1]) Vgl. meine in dem Litteraturbericht dieses Heftes gegebene Besprechung der „Beiträge".

[2]) Ich verdanke den Nachweis der Notizen der Güte der Direktion des Kgl. Geheimen Staatsarchivs.

Arnoldt legt Gewicht darauf, dass in dem Woellner'schen Reskripte neben der „Religion" auch kleinere Abhandlungen Kants als anstössig herangezogen sind, und er glaubt darnach suchen zu müssen, welche Abhandlungen eigentlich gemeint seien und insbesondere welche der nach der ersten Auflage der „Religion" erschienenen Abhandlungen Woellner wohl zu dem entscheidenden Schritte gedrängt habe. Ich fasse seine Ausführungen zunächst kurz zusammen.

Der erste Aufsatz, welchen Kant unter Woellners Regiment in der Berlinischen Monatsschrift, im Septemberheft 1791, „über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee" erscheinen liess, war, wie Arnoldt im einzelnen ausführt, wohl geeignet, die Berliner Glaubensdespoten zu reizen. In der Schilderung der Freunde Hiobs, in der Schilderung „ihrer Tücke" durften Woellner und Hermes sich einen Spiegel vorgehalten und das Verdammungsurteil Gottes wider Hiobs Freunde auf sie selbst angewendet glauben; namentlich aber war die „Schlussanmerkung" des Aufsatzes unzweideutig auf den Gewissenszwang gemünzt, den Woellner und Hermes mit ihrem 1790 erlassenen „Schema examinis candidatorum" auszuüben versuchten. Auch die Abhandlung über den Gemeinspruch: „Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis", welche Kant zum Ersatz des von den Berliner Censoren zurückgewiesenen zweiten Stückes der philosophischen Religionslehre für die Berlinische Monatsschrift, im Septemberheft 1793, geliefert hatte, unterliess es nicht, dem Woellner'schen Regiment auf kirchlichem Gebiete nebenher zu opponieren, und trat hauptsächlich im zweiten und dritten Abschnitte „vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Staats- und Völkerrecht" mit Grundsätzen hervor, deren Anerkennung eine Verurteilung des bestehenden Regierungssystems in Preussen wie in anderen Ländern Europas nach sich ziehen musste. Auf diese Angriffe reagierte Woellner so wenig, wie auf das Erscheinen der „Religion innerhalb der Grenzen", obgleich der Druck gegen die Berliner Censurbehörde von Kant durchgesetzt worden war, auch die Publikation der zweiten Auflage der „Religion" liess er ruhig geschehen; er scheute sich vor dem Einschreiten wohl, wie Arnoldt meint, „weil er die Folgen davon nicht absehen konnte". Da erschien im Juniheft der Berliner Monatsschrift 1794 Kants Aufsatz über „das Ende aller Dinge!" Schon Kuno Fischer hat seine Darlegungen über diesen Aufsatz mit dem Hinweise abgeschlossen, dass man in der Schilderung der Urheber des widernatürlichen Weltendes die Züge der Woellner, Hillmer, Hermes, Woltersdorf u. a. erkennen und die Kantische Arbeit als ein auf das verkehrte Treiben des damaligen Zeitalters geworfenes grelles Schlaglicht ansehen könne. Dabei wird man Kant jedoch nicht die Absicht unterschieben müssen, dass er den Aufsatz lediglich zu dem Zwecke verfasst habe, gegen die thörichten Massregeln der Berliner Glaubenszuchtmeister von neuem Opposition zu machen. Auch der dritte Teil, welcher speziell als ein scharfer Angriff gegen Woellners Kirchenregiment angelegt und ausgestaltet ist, entbehrt nicht eines allgemeinen Charakters; aber die allgemeinen Gedanken, in denen sich die Auseinandersetzung fortbewegt, enthalten eben so viele bittere Anzüglichkeiten gegen jenes Regiment, und „insgesamt stellen sie mit

einer originellen Mischung von Treuherzigkeit und Ironie es als eine grosse Thorheit dar". Und nun, so argumentiert Arnoldt, war Kants Mass bei Woellner voll gemacht; der Aufsatz über „das Ende aller Dinge" hat den Minister dahin gebracht, die Schale des Zornes, der sich bei ihm wider jenen angesammelt hatte, auszuschütten. Also — erst im Juni 1794 wird ein Einschreiten gegen Kant beschlossen, und Woellner nebst seinen Genossen allein ist das berüchtigte Anklagerescript gegen den greisen Philosophen zuzurechnen.

Die Dinge liegen in Wirklichkeit gänzlich anders!

Schon Martin Philippson hat in seiner „Geschichte des Preussischen Staatswesens vom Tode Friedrich des Grossen bis zu den Freiheitskriegen", Bd. II, S. 81 darauf hingewiesen, dass in einer Sitzung der Geistlichen Immediat-Examinations-Kommission vom 2. April 1794 ausser Massnahmen gegen Niemeyer und Nösselt in Halle auch beschlossen worden sei, gegen den Frankfurter Professor Steinbart und gegen Hasse und Kant in Königsberg einzuschreiten. In dem Sitzungsberichte heisst es nun, was bei Philippson nicht steht, wörtlich: „Mit Steinbart, Hasse und Kant soll alles geschehen, was in der Zeitfolge die anzustellenden näheren Untersuchungen ergeben werden", und es unterliegt keinem Zweifel, dass dieser Beschluss der Immediat-Kommission direkt auf einen eigenhändigen Brief König Friedrich Wilhelms II. an Woellner d. d. Potsdam den 30. März 1794 zurückzuführen ist. In diesem Briefe schreibt der König: „Zu Frankfurt ist Steinbart, der auch da wird fortmüssen; zu Königsberg Hasse, der ein Haupt-Neologe ist; desgleichen mit Kantens schädlichen Schriften muss es auch nicht länger fortgehen." Das Schreiben schliesst dann mit den Worten: „Diesem Unwesen muss absolut gesteuert werden, eher werden wir nicht wieder gute Freunde." [1]) — Gerade das Jahr 1794 bildet, wie Paul Bailleu neuerdings ausgeführt hat,[2]) für die Stellung Woellners zum Könige einen Wendepunkt. „Durch die Teilnahme an dem Kriege gegen Frankreich, durch die Erwerbung Südpreussens war das Interesse des Königs an der Bekämpfung der Aufklärung zeitweise abgelenkt, keineswegs erloschen. Als er im März 1794 von der Examinations-Kommission Berichte erhielt, welche die Erfolglosigkeit der bisherigen Massregeln einräumten, brauste sein Eigenwille hitzig auf." Er tadelte Woellner, der ein gelindes Verfahren zu rechtfertigen suchte, in den schärfsten Ausdrücken, er nahm ihm das Baudepartement ab, damit er „sich ganz der Sache Gottes widmen" könne, zugleich erliess er eine Reihe von Verfügungen, um „in seinen Staaten ein rechtschaffenes thätiges Christentum als den Weg zur wahren Gottesfurcht aufrecht zu erhalten" und verlangte von Woellner das energischste Vorgehen auf Grund der erlassenen Bestimmungen. Man sieht, so schliesst Bailleu seine Ausführungen, was als Höhepunkt des Woellner'schen Regiments immer bezeichnet wurde, ist thatsächlich ein ganz persönlicher Vorstoss des Königs in dem Kampfe gegen die Aufklärung, das letzte

[1]) Die Schlussworte mitgeteilt von P. Bailleu in dem Artikel „Woellner" der Allgemeinen Deutschen Biographie, Bd. 44, Liefg. 1, 1898, S. 157.

[2]) Ebenda S. 156.

Aufflackern seiner alten Kampfeslust, die mit der bald darauf eintretenden Abnahme seiner körperlichen und geistigen Kräfte gleichfalls allmählich verlöscht.

Gemäss den königlichen Weisungen wurde nun sogleich nach jener Sitzung der Immediat-Kommission vom 2. April mit den Massregeln gegen die Universitäten begonnen. Unterm 15. April 1794 erging ein Reskript an Johann Gottfried Hasse als Verfasser einer im Jahre 1792 erschienenen Broschüre „über jetzige und künftige Neologie"; dass auch Kant an die Reihe kommen werde, muss bald darauf in weiteren Kreisen sich verbreitet haben. Kant selbst hielt seine Stellung bereits, als er die Juni-Abhandlung an die Berlinische Monatsschrift übersandte, für bedroht; denn er schrieb am 18. Mai 1794 an Biester:[1]) „Ich eile, hochgeschätzter Freund! Ihnen die versprochene Abhandlung zu übersenden, ehe noch das Ende Ihrer und meiner Schriftstellerey eintritt . . . . Ich danke für die mir ertheite Nachricht und überzeugt, jederzeit gewissenhaft und gesetzmässig gehandelt zu haben, sehe ich dem Ende dieser sonderbaren Veranstaltungen ruhig entgegen . . . . Das Leben ist kurz, vornehmlich das, was nach schon verlebten 70 Jahren übrig bleibt; um das sorgenfrey zu Ende zu bringen, wird sich doch wohl ein Winkel der Erde ausfinden lassen." Im Mai oder Juni 1794 kam die Kunde, dass Kant seine Demission sogar schon erhalten habe, weil er einige Sätze in seinem Buche „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" nicht habe widerrufen können und wollen,[2]) durch einen anonymen Brief nach Helmstedt an den Professor der Theologie, Abt H. Ph. K. Henke. Dieser besprach die Angelegenheit sogleich mit seinem Kollegen, dem Professor Heinrich Phil. Sextro, der den Plan, Kant nach Helmstedt zu ziehen, schon früher mit dem die Universitätssachen in Braunschweig bearbeitenden Geheimen Justizrat Joh. Paul Mahner erwogen hatte. Sextro stellte in einem Schreiben vom 26. Juni 1794 Mahner jetzt anheim, den Herzog Karl Wilhelm Ferdinand von der Lage Kants und von der Möglichkeit, ihn für Helmstedt zu gewinnen, zu unterrichten. Zugleich trat auch der Vertreter der Philosophie in Helmstedt, Gottlob Ernst Schulze, der Verfasser des Aenesidemus, eifrigst für Kant ein; er richtete gleichfalls am 26. Juni an Mahner einen Brief, in welchem er ausführte, dass es für die Universität ein sehr grosser Gewinn sein würde, wenn der berühmte, und um die Philosophie wahrhaft unsterblich verdiente Mann, unter die Lehrer auf

[1]) Mitgeteilt nach einem Excerpt in Reickes Kant-Briefsammlung von Arnoldt a. a. O. S. 93.

[2]) Der Kommandant in Königsberg, so lautete die Nachricht, hatte Kant zu sich kommen lassen und ihn befragt: ob er die in seinen Schriften vorgetragenen Meinungen widerrufen wolle oder nicht? „Er mögte darauf nur sogleich mit ja oder nein antworten. Als nun Kant erklärte, er würde nichts widerrufen, so hat ihm der Kommandant gesagt, er erhalte hiermit die Entlassung von seinem Amte als Professor der Philosophie in Königsberg" (vgl. Paul Zimmermann im Braunschweigischen Magazin, Bd. 2, Braunschweig 1896, S. 172f., wo die geplante Berufung Kants nach Helmstedt zum ersten Male eingehend behandelt ist; die interessanten Mitteilungen Zimmermanns sind Arnoldt entgangen, sie sind aber auch sonst in der Kant-Litteratur bisher unbeachtet geblieben).

derselben gehörte, und dass er trotz seiner bekannten Stellung zur Kantischen Philosophie gern dazu beitragen möchte, „dass der grosse Mann unserer Akademie zu Teil würde und sein Leben unter dem Schutze eines Fürsten beschlösse, in dessen Staate die verfolgte Philosophie, wie einst in dem Staate Friedrich des Grossen, Sicherheit gegen den Aberglauben und die Unwissenheit findet.“ Mahner hat die Angelegenheit sogleich bei dem Herzoge zur Sprache gebracht, jedoch nicht mit Erfolg. In einem eigenhändigen Schreiben vom 28. Juni führte der Herzog ablehnend aus, dass die Berufung nichts gegen sich haben würde, „würden nur nicht die Meinungen über theologische und philosophische Gegenstände in jetzigen Zeiten, wo ganz Europa gespannet ist, und wo selbst die mächtigsten Regierungen in Besorgnis schweben, als die Quellen der unabsehnlichen Unruhen betrachtet“; aus politischen Rücksichten, namentlich um sich nicht in einen offenbaren Gegensatz zu Preussen zu stellen, glaube er von dem Antrag absehen zu müssen. Am 1. Juli antwortete daher Mahner den Helmstedter Professoren, „dass Serenissimus aus politischen Rücksichten bedenklich fänden, auf eine Vocation Kants einzugehen.“

Inzwischen hatte Hasse ein würdeloses Rechtfertigungsschreiben bei Woellner eingereicht, worauf unterm 19. August 1794 von Berlin aus verfügt wurde, dass er sich in seinem mündlichen Unterricht und in seinen Schriften genau nach dem Religionsedikt zu richten habe, widrigenfalls unfehlbar strengere Verfügungen gegen ihn ergehen würden. Gleichzeitig war eine Untersuchung über Ausschreitungen geführt worden, welche Studenten angeblich in einer der Königsberger Kirchen verübt hatten. Die dem Gebiete der Komik angehörige Angelegenheit[1]) fand ihren Abschluss durch ein Reskript Woellners vom 30. September 1794; das Datum des folgenden Tages trägt die Kabinetsordre an Kant. Der Unterschrift Woellners waren die Worte vorangestellt: „Auf Seiner Königl. Majestät allergnädigsten Specialbefehl“; mochten solche Worte auch sonst nur einen formellen Wert haben, hier bezeichneten sie genau den Thatsachen entsprechend die Entstehung des Reskriptes.

Ich fasse das Gesagte zusammen: Die Zurückweisung des 2. Stückes der Religionsschrift durch die Berliner Censur und die von Kant gegen die Berliner Censur durchgesetzte Veröffentlichung des vollständigen Buches, das sind die Thatsachen, welche die Schriftstellerei des Philosophen dem König Friedrich Wilhelm II. als gefährlich erscheinen liessen. Dieser Schriftstellerei sollte ein Ziel gesetzt werden, und man braucht daher, wenn Friedrich Wilhelm von „Kantens schädlichen Schriften“ spricht, nicht etwa danach zu suchen, welche kleinere Abhandlungen er ausser der „Religion“ noch im Auge gehabt haben könne. Dass nicht sogleich nach dem Erscheinen der ersten Auflage der „Religion“ eingeschritten worden ist, war durch äussere Umstände bedingt. Der König selbst ist die treibende Kraft in der energischen Bekämpfung der „Aufklärung“, und sobald die politischen Ereignisse ihm wieder Zeit und

[1]) Näheres über diese Dinge findet sich in meiner Schrift „Immanuel Kant und die preussische Censur“ (Hamburg u. Leipzig 1894) S. 45ff.

Musse für diese Dinge liessen, hat er durch persönliches Eingreifen auch die Massnahmen gegen Kant hervorgerufen.[1]) Sie sind am 2. April 1794, wo in der Immediat-Kommission das eigenhändige Schreiben des Königs zur Beratung gestanden hatte, eine beschlossene Sache. Dass Woellner dann bei der Abfassung des Reskriptes vom 1. Oktober 1794 sich auch über die in den letzten Jahren erschienenen kleineren Abhandlungen Kants unterrichtet haben wird, ist allerdings begreiflich und wahrscheinlich und ebenso, dass unter diesen Abhandlungen der Juni-Aufsatz 1794 seinen besonderen Unwillen erregt haben mag. Um seinetwillen hat er vielleicht die kleineren Arbeiten Kants in seiner Verfügung noch besonders herangezogen, darin mag Arnoldt Recht haben. Hinfällig hingegen sind Arnoldts Ausführungen,[2]) soweit sie Woellner allein die Schuld an dem Vorgehen gegen Kant beimessen und die Massregelung erst durch den Juni-Aufsatz über „das Ende aller Dinge" direkt veranlasst sehen.

[1]) Ich weise gleich hier eine Unterstellung zurück, welche Arnoldt in dem Vorwort seiner „Beiträge" (vgl. unten) S. IV Anmerk. gegen mich gemacht hat. Er spricht da mit offenbarer Beziehung auf meine eben zitierte Schrift von „Kants auch schönfärbender Charakteristik" Friedrich Wilhelms II., die aber doch eine leise — freilich viel zu leise — Anspielung auf das lästerliche Privatleben des Königs enthalte. Ich habe in meiner Schrift S. 18, Anm. 2 das Buch von Paulus Cassel eine ungeschickte und konfuse Verteidigungsschrift des Königs genannt und damit meine Auffassung über Friedrich Wilhelm genügend gekennzeichnet. Gefärbt zu Gunsten des Königs habe ich dort so wenig irgend etwas, wie ich es hier thue; ich habe nur verschmäht, mich mit der liederlichen Gesellschaft, die damals in den Königlichen Schlössern dominierte, behaglich zu befassen, weil das nicht zur Sache gehörte. Gerade das scheint Arnoldt aber besonders übel vermerkt zu haben.

[2]) Auch Paulsen in seinem neuen Kantbuch S. 366 schliesst sich denselben noch an.

# American Current Literature on Kant.

By J. E. Creighton, Cornell University.

## I. New Books.

**Ladd, George Trumbull,** Professor of Philosophy in Yale University. The Philosophy of Knowledge. An Inquiry into the nature, limits, and validity of human cognitive faculty. New York, Charles Scribner's Sons. 1897, pp. XV, 614. — In my paper on the influence of Kant's philosophy in America, published recently in this journal, reference was made to a forthcoming work on the theory of knowledge by Professor George T. Ladd. That volume has been now before the public for some time, and several critical reviews of it have already been published. The general consensus of opinion seems to be that The Philosophy of Knowledge possesses the characteristic merits and defects of the author's earlier works. To clear the way for the pleasanter task by speaking first of what seem to me to be faults of the work, — it must be confessed that, in spite of occasional passages of great vigor, the discussions are oftentimes so long as to become wearisome. If this were the necessary result of a detailed analysis of special questions, or a thorough-going examination and criticism of historical opinions, one would, of course, have no reason to complain. But the work before us is rather an exposition of the writer's own view, than a critical search for a tenable standpoint. This being so, it is not difficult to understand that it might have been improved by condensation. The main thing to be regretted is, of course, that many will be deterred from reading the book by the time and effort which such an undertaking demands.

Another, and perhaps more serious defect, is the result of the unfortunate feeling of isolation under which the author has worked. The sense of cooperation, of working shoulder to shoulder with one's fellows, which makes scientific work in modern times so inspiring, seems to have been wholly lacking. Indeed, the preface to the work states that there are 'no modern writers in English from whom any help is to be derived'; and that the book 'asks and should receive the treatment due to a pioneer work'. These statements in themselves are, of course, quite incomprehensible, and require no refutation. The spirit which they express, however, has exercised an unfortunate influence upon both the manner and the matter of the author's discussions. Professor Ladd's independence

of the work of his predecessors and contemporaries is, naturally, by no means so absolute as he himself believes. As will appear later, his conclusions may be said to be the direct outcome of the spirit, if not of the letter, of Kant's teachings; and there is also abundant evidence that he has even derived help unconsciously from some "modern writers of philosophy in English". This, however, must be regarded as a merit, not as a defect of the work: a "pioneer work" on epistemology at the present day would not be entitled to any serious consideration.

On the other hand, it is easy to find much to commend in the volume before us. Perhaps there is nothing more worthy of note in the book than the spirit of practical earnestness which permeates all its discussions. "I have constantly striven", he says, "to make epistemology vital, — a thing of moment because indissolubly and most intimately connected with the ethical and religious life of the age" (p. IX). Problems of knowledge have thus for the author more than a merely abstract and theoretical interest. For, as he himself expresses it, "the agnostic or despairing attitude towards the problem of knowledge itself lies, both logically and in fact, at the base of all other agnosticism and of mainfold forms of despair" (p. 27). The insistence upon the unity of mind, and upon the part, which feeling and will play in processes of cognition, is another excellent feature of the book. To this subject two special chapters are devoted. (Chaps VI and XVII). I may mention further, as especially worthy of consideration, the chapters entitled "Sufficient Reason", "Experience and the Transcendent", and "The Teleology of Knowledge". In these discussions, Professor Ladd puts himself in line with the most valuable results of modern epistemological writing.

It is possible, I think, to indicate the general nature of the author's conclusions by considering the relation in which he stands to Kant. "I have had", he writes, "the method and the conclusion of the great master of criticism before me, from the beginning to the end of my work. Yet the position to which my independent investigations have forced me, are chiefly critical of, and antagonistic to, the positions of the Critique of Pure Reason" (p. IX).

In chapter III (the second of two chapters dealing with the "History of Opinion"), the author formally sets forth the main points of agreement and difference between his own position and that of Kant. He finds, with the latter, that "cognition of things is impossible without the so-called faculties of sense, imagination, and intellect all being called forth and developed in their living unity" (p. 79). He also recognizes that the universal and necessary form of knowledge is the work of the mind. "The subjective gives laws to the objective. The forms of cognizing faculty set terms to our cognition of things" (p. 80).

Professor Ladd, however, denies that either space and time or the categories are *merely* subjective, and do not belong to the nature of the real world. This, of course, involves also the rejection of Kant's fundamental distinction between phenomena and things-in-themselves. Further, he refuses to admit that Kant's antinomies are real antinomies at all. They are either self-made difficulties, or "starting-points or incitements

to the outreach after those higher truths in the full apprehension of which the very appearance of paralogism or antinomy passes away" (p. 82). Moreover, knowledge can not be limited to the domain of sensuous cognition. The distinction between knowledge and faith cannot be maintained. All knowledge transcends experience. Finally, in enumerating the points of divergence between Kant's doctrines and those of Professor Ladd, we must mention the latter's view of the Self. For the author, as for Fichte, the Ego is known directly and intuitively, and furnishes the key by means of which the world is interpreted. "While the knowledge of Self may attain an intuitive penetration to the heart of Reality, the knowledge of things remains an analogical interpretation of their apparent behaviour into terms of a real nature corresponding, in important characteristics, to our own" (p. 227).

Notwithstanding these important differences, which are somewhat strongly emphasized throughout the work, Professor Ladd's system may, I think, be said to be built upon Kantian foundations. We have already seen how fundamental are the points of agreement which he himself admits. And this impression of relationship is strengthened by noting how completely he adopts Kant's critical or transcendental method. For he begins, like the latter, by emphasizing the synthetic and objective character of judgment; and proceeds to show what is necessarily involved (or, as he expresses it, "implicated") in this fact. Following this method, he arives, as we have seen, at the notion of an actively functioning Ego or Self, as the supreme condition of knowledge. And from the nature of this highest principle he seeks to explain the nature of knowledge. The categories of Identity and Difference, Sufficient Reason, and Teleology, are all expressions of the nature of the self-active Ego — conditions, one might say, of the unity of self-consciousness. Kant's characteristic caution, as is well known, prevented him from taking this position with regard to teleology. But it is not difficult to see that Professor Ladd's position on this point corresponds to the extension of the Kantian doctrine which was made by Kant's followers.

Even the distinction between knowledge and faith which is, in a sense, fundamental to Kant's system, and which, as we have seen, Professor Ladd emphatically rejects, is not entirely overcome in the volume before us. It is true that by emphasizing the organic unity of all of the parts of mind, and by pointing out the function of feeling and will in the processes of cognition, the author has been able to mediate to some extent this antithesis. But that some such distinction remains, and must be recognized is evident, I think, from the paragraph which concludes the discussion of this question:—"Even among themselves men differ greatly concerning the conformity of particular beings, or of concrete actions, to their own ethical and æsthetical ideals. This difference shows that the mind is here dealing with subjects which, although not to be wholly disconnected from its most assured cognitions, are not connected with these cognitions in the most assured way. They belong to the realm in which feeling and what is called "faith" have a more important part to perform. But this conclusion is a very different thing from assigning all apparent

cognitions concerning these subjects to the realm of illusion, or of the wholly unknowable. For it has been shown that feeling and faith are factors in knowledge" (p. 529).

There are naturally many points of interest discussed in the book upon which I have been unable to touch. A theory of reality, to which the author proposes to devote a future volume, is merely outlined. The highest synthesis, for the author, as for Lotze, takes the form of an Absolute- or World-Self which includes in an organic unity the life of individual things, all of which also exist as souls or selves. In closing, one feels obliged to excuse oneself from discussing any of the conclusions here laid down. With many of them the present writer is in hearty sympathy. But it is surely fair to demand that an author shall attempt to come to an understanding with those working in the same field, and that he shall set forth the arguments by which his position is sustained. One can not but feel that the value and influence of Professor Ladd's book would have been greatly increased, if the expository procedure (which always has an air of dogmatism) had been abandoned, and the reader admitted to partnership in a real investigation.

**Josiah Royce,** Professor of Philosophy in Harvard University, **Joseph Le Conte** and **G. H. Howison,** Professors in the University of California, and **Sidney Edward Mezes,** Professor of Philosophy in the University of Texas. The Conception of God. A Philosophical Discussion concerning the Nature of the Divine Idea as a Demonstrable Reality. New York, The Macmillan Company; London, Macmillan & Co., 1897, pp. XXXVIII, 354. — This book is the outcome of a public discussion before the Philosophical Union of the University of California, which took place about two years ago. In this discussion, Professor Royce, as the principal speaker, formulated essentially the same conception of God as that which he had already developed in his earlier works: The Religious Aspect of Philosophy, and The Spirit of Modern Philosophy, although he here follows Bradley in employing the term 'Experience' instead of 'Thought' and 'Knowledge'. Every intelligent interpretation of experience, Royce holds, involves an appeal from this experienced fragment, to some more organized whole of experience in whose unity this fragment is conceived as finding its organic place. To assert that there is any absolutely real fact indicated by our experience, is to regard this reality as presented to an absolutely organized experience in which every fragment finds its place (p. 42). This Absolute Experience is God. "God is known as thought fulfilled; as Experience absolutely organized, so as to have one ideal unity of meaning; as Truth transparent to itself; as Life in absolute accordance with Idea; as Selfhood eternally obtained" (pp. 45, 46). The essay in which these conclusions are advanced, as well as the critical papers by Mezes, Le Conte, and Howison, (respectively entitled; "Worth and Goodness as Marks of the Absolute", "God and Connected Problems in the light of Evolution", and "The City of God, and the true God as its Head") appeared in the pamphlet report published soon after the discussion took place. These

papers, together with a long supplementary essay by Professor Royce on "The Absolute and the Individual", are now republished, under the editorship of G. H. Howison, as Volume I of the Publications of the Philosophical Union of the University of California.

The Introduction to the volume supplied by the editor (pp. IX—XXXVIII), states very clearly and forcibly the difficulties which the critics have found in Royce's position. The three main questions brought forward are thus stated: 1. Whether the novel method of proving God real put forward by the leader of the discussion . . . . is adequate to establish in the Absolute Reality a nature in the strict sense divine. 2. Whether the conception of God upon which the whole argument of the leader proceeds, is in truth a conception of a Personal God. 3. Whether this conception is compatible with that autonomy of moral action, which mankind in its fully enlightened civilization, and especially under the Christian consciousness, has come to appreciate as the vital principle of all personality (p. XI). While answering all of these questions in the negative, Howison, who is not only the most trenchant critic, but who, as editor of the volume, has the best opportunity of stating his views, comes into the sharpest opposition with Royce on the third point. His contention is that this theory of the Person, making the single Self nothing but an identical part of the unifying Divine Will, gives to the created soul no freedom at all of its own (p. XIII). The conflict then comes to be one between Monism and Pluralism, or, since both parties interpret their views in terms of Idealism, between Monistic Idealism, and Pluralistic or Ethical Idealism.

In the supplementary Essay (pp. 135—354), which forms the larger as well as the more important part of the volume before us, Royce proposes to seek reconciliation rather than refutation. "I shall try to show", he says, "not that Professor Howison is wrong in the stress which he lays upon ethical importance of his individuals, but that the Absolute, as I have ventured to define the conception, has room for ethical individuality without detriment to its true unity . . . . I shall also try to show that the very essence of ethical individuality brings it at last, despite the mentioned antinomy, into a deeper harmony with the concept of the Absolute, so that . . . . just because the ethical individual is sacred, therefore must his separate life be 'hid', in a deep and final sense, in the unity of the system to which he is freely subordinated" (p. 137). This Essay falls into five parts, of which the first restates the original argument, and the last is devoted to answering the objections of the critics. In the remaining three divisions, which treat respectively of "The Conception of Will and its Relation to the Absolute", "The Principle of Individuation", and "The Self-Conscious Individual", the author seeks to add to the conception of the Absolute Intelligence, the element of Will. "The Divine will is simply that aspect of the Absolute which is expressed in the concrete and differentiated individuality of the World" (p. 202). Moreover, "the One Will of the Absolute is a one which is essentially and organically composed of Many . . . . The many ideals are all thus subject, even in their very freedom, to the condition that

their various embodiments of freedom should be such as ultimately to unite in the one system of the Absolute Will" (274). This condition, however, does not exhaustively condition the content of the various ideals, and, therefore, leaves room for individuality. Further, it is maintained that "the sort of dependence which each individual thus constituted has upon other individuals, and upon the whole, is precisely the sort of dependence demanded by the moral world . . . . A world of individuals more separate than this, more endowed with absolute caprice than this, would be a world of anarchy, no City of God, but a moral hell" (274, 275).

It would, of course, be absurd to say that Royce has furnished a completely satisfactory account of the individual and his relation to the Absolute. Although one who looks for a ready-made, fixed, definition of the individual may find his results disappointing, it is impossible to deny that his treatment possesses great value and suggestiveness. It is interesting to note that even in the light of this essay, the various critics maintain their objections to Royce's theory. The editor of the volume promises in a separate writing, and at a date not too remote, a thorough affirmative treatment of "Personal Idealism with a genuine Personal God".

**Watson, John,** Professor of Moral Philosophy in Queens University, Canada. Christianity and Idealism. The Christian Ideal of Life in its Relations to the Greek and Jewish Ideals and to Modern Philosophy. New edition, with additions. New York, The Macmillan Company; London, Macmillan & Co, 1897, pp. XXXVIII, 292. — This book also originated in a course of lectures delivered by the author before the Philosophical Union of the University of California, and first appeared under the editorship of Professor G. H. Howison. In republishing it, the author, while leaving unchanged the first part (dealing with the Greek, Jewish, and Christian ideals of life) has enlarged the philosophical exposition of Idealism contained in the second part by adding three chapters dealing respectively with "The Failure of Materialism", "The Idealistic interpretation of Natural Evolution", and "Idealism and Human Progress".

Watson is well known throughout the English-speaking world as the author of Kant and his English Critics (1881), Selections from Kant (1887), Comte, Mill, and Spencer (1895), and other works. He represents that form of Hegelian Idealism of which Edward Caird, the Master of Balliol College, Oxford, is perhaps the best known exponent at the present day. The two main theses of the volume before us seen to be: 1. That philosophy and religion cannot be divorced. "Reason must be religious and religion rational, or human progress is inconceivable" (p. 251). 2. "That Idealism is in essential harmony with the Christian ideal of life, as held by the Founder of Christianity, however it may differ, at least in form, from popular Christian theology" (p. 257). In support of the first thesis, the author criticises sharply the distinction recently urged by Balfour in his Foundations of Belief between 'reason', and 'faith', or 'ethical needs' (pp. XIff., 121ff.), as well as the view maintained by Kidd in his work entitled Social Evolution, that

religion is essentially 'ultra-rational', or 'supernatural'. The author's interpretation of Christianity gives evidence of much historical insight, and the exposition and defence of Idealism is throughout extremely clear and vigorous. Although more popular in form than Watson's earlier works, the book deals in an able and interesting way with some of the most important problems of the present time.

**Walker, Wm. H.** The Development of the Doctrine of Personality in Modern Philosophy. Part I, Ann Arbor Mich. 1896, pp. 80. — This work, although printed in America, was written in Germany as an Inaugural Dissertation under Professor Windelband's direction at the University of Strassburg. It is a careful and painstaking study of the doctrine of Personality in the writings of the most prominent thinkers from the time of the Renaissance, down to, and including Kant. The author indicates that he intends to continue his investigation by examining the opinions of those who have written since Kant's day. As a result of his studies, he finds that the history of modern philosophy shows a gradual and necessary return to a consideration of the nature and worth of personality. The philosophers of the Renaissance turned away from man to nature. Walker traces the gradual growth and development of the concept of Personality until its culmination in Kants Kr. d. pr. V. Kant closes one epoch and begins a new one. "With Kant it may be said that the doctrine of personality as it exists in the individual man is complete" (p. 78). In the new period, however, the conception is reached of the personality of God as the underlying ground of the world and of man, and henceforth the discussion of the personality of man and the personality of God go hand in hand (p. 79).

**Wenley, R. M.,** Professor of Philosophy in the University of Michigan. An Outline Introductory to Kant's Critique of Pure Reason. New York, Henry Holt & Co., 1897, pp. VI. 95. — The author writes in his preface: "I have found that students, when about to undertake first-hand consideration of a classical text, are apt to be sensibly handicapped by a lack of a general conspectus of its contents." To obviate this difficulty in the case of the Kr. d. r. V., the author has produced this little volume which he proposes that students should master before proceeding to deal with the text. He also promises, if the present work meets with a favorable reception, to prepare, with the help of prominent philosophical scholars in America and Britain, similar accounts of the other masterpieces of philosophy.

The book contains a brief account of the genesis of the Critical philosophy, and a few pages devoted to the problem of Kr. d. r. V. Wenley follows Caird in representing the Critique as an inquiry into the possibility of knowledge, and makes little or nothing of the 'mediating tendency' of the work. In the summary of Kant's views, he states in a simple and admirable fashion the main doctrines of the Critique, following the principal divisions of that work. A list of reference books, and an explanation of some of the terms most frequently employed by

Kant, are appended. The author has accomplished well the task he set himself. The present writer, however, is inclined to believe that students could obtain the information contained in this little volume equally well from any standard work on the history of philosophy. Strangely enough, a great many of the dates set down in the book are wrong. Thus, for example, Hume died in 1776, not in 1779 (p. 1); and his Essays including the 'Inquiry' were translated into German 1754—56, not in 1765 (p. 91). Berkeleys Principles of Human Knowledge, was published in 1710, not in 1709 (p. 89); The Critique of Judgment appeared in 1790, not in 1793 (p. 92): The dates given for a number of the other works of Kant are also wrong.

**Hyde, William DeWitt,** President of Bowdoin College. Practical Idealism. New York, The Macmillan Company, London, Macmillan & Co., 1897, pp. XI, 335. — In this clearly written volume, the author attempts to tell in a simple and popular fashion how thought builds up the world in which we live. "Its practical aim precludes the discussoin of ultimate metaphysical problems, and confines it to those concrete aspects of philosophy which lie closest to the common concerns of men" (p. VI). The author divides his work into two main divisions, treating respectively of "The Natural World", and "The Spiritual World". Under the former heading, he discusses the procedure of intelligence in constructing the various worlds of Sense-Perception, of Association, of Science, and of Art. The Spiritual World includes the World of Persons, the World of Institutions, the World of Morality, and the World of Religion. In the later chapters of the book, the author shows how the principles of philosophical Idealism can be applied to the various practical problems of individual, family, social, and political life. The book illustrates, in an admirable way, the fact that philosophy is not a mere scholastic discipline, but has a real bearing on the most concrete and practical affairs of human life.

---

### II. Articles.

**Everett, C. C.,** Professor of the Philosophy of Religion, Harvard University. Kant's Influence in Theology. New World, Vol. VI. No. 21 (March 1897). — The theological outcome of Kants speculations was fundamental to his thought, and what chiefly interested him in his philosophical investigations. — By an analysis of the postulates which Kant laid down when dealing with the moral problem in the first two Critiques, the author shows that "with Kant theology became subjective rather than objective; so that it may be said to rest upon religion rather than religion upon it". — He then proceeds to discuss the relation of later theological developments to this position. Hegel and Schleiermacher, as well as the school of Ritschl, may be said to have built upon the continent which Kant discovered.

**Creighton, J. E.** Is the Transcendental Ego an Unmeaning Conception? Philos. Review VI, 2 (March, 1897). — This article takes account only of the theoretical or cognitive side of consciousness. The psychological mode of investigation, which investigates the quality, duration, intensity, etc. of conscious processes and their mode of combination, is distinguished from that of epistemology, which must take as its starting-point the judgment. Now, from the latter standpoint, the Ego is not something behind or beyond the judging Thought. To assert this would be to return to Substantialism. The real question is whether judging Thought itself possesses the predicates which the Transcendentalists applied to their Ego. The author argues that such predicates do belong to Thought — that it is permanent, and self-identical, and in a certain sense infinite.

**Calkins, Mary Whiton** (Professor at Wellesley College). Kant's Conception of Leibniz's doctrine of Space and Time. Philosoph. Review VI. 4 (July, 1897). — The thesis of this paper is, 'that Kant looking, as he himself admits, through Wolffian glasses, yet with occasional support from exceptional statements of Leibniz himself, has completely misunderstood the latter's doctrine of space and time'. In spite of several ambiguous statements which might naturally be interpreted in this way, Miss Calkins maintains that for Leibniz space and time are not abstractions from extra-mental monads. Attention is called to the clear distinction made, in the correspondence with Clarke, and in the Examen des principes de Malebranche, between space and time, and extension and duration. Although space and time for Leibniz are undetermined and not even actual without things, they are yet independent of things, and exist as subjective ordering principles of the divine mind. Miss Calkins further calls attention to the fact that Kant sometimes states that Leibniz teaches that space and time are relations of phenomena, sometimes considers them as relations of things-in-themselves. This seeming contradiction is, however, to be explained by Kant's further statement that Leibniz regarded phenomena as intelligibilia, and thus identified them with things-in-themselves. 'The theories which Kant opposes are, in truth, not those of Leibniz at all; but Leibniz probably holds, with Kant, that space and time are subjective principles, ordering forms of consciousness'.

**Edmunds, Albert J.** Time and Space: Hints Given by Swedenborg to Kant. The New-Church Review, Vol. IV, 2 (April 1897), pp. 257—265. — It is maintained in this article that, while Swedenborg was acquainted with Leibniz's views of Space and Time as expressed in his letters to Clarke, he himself set forth the doctrine in certain passages of the Arcana Coelestia (which are here quoted) that Space and Time are forms of the human intellect, and that angels have some other and higher kind of thought-forms. The author points out that we know from Kant's statement (Vorbericht to Träume eines Geistersehers) that he bought and read the Arcana, and that it is

impossible to suppose that he was not influenced by the views of space and time contained in it. He also quotes a passage from the Träume eines Geistersehers in which Kant says, among other things, that "Metaphysics is a science of the bounderies of human reason" (Werke pp. 375—76 Hartenstein). Here, the author maintains, Kant expressly says that it was his inquiries into Swedenborg which led him to formulate the central doctrine of his critical system: That the bounds of the human intellect must be determined before metaphysics can begin to be a science. This, he points out, has been already stated by a writer in Macmillan's Magazine for May 1864. In denying to space and time any existence outside the human mind, however, Kant lost sight of the presence and action of the Creator. Curiously enough, in the Dissertation he defines space to be the [Divine] omnipresence as a phenomenon; and time the phenomenal eternity of the universal cause. This view, which Kant afterwards abandoned, had been maintained by Swedenborg; and Lotze has lately called us back to such a modification of the Kantian doctrine. Swedenborg's doctrine, the author maintains, contains what is best in Leibniz, Kant, and Lotze.

**Becker, Geo. F.** Kant as a Natural Philosopher. American Journal of Science. Vol. V, pp. 97—112 (Febr. 1898). — The author in this article calls attention to the physical theories of Kant, especially as set forth in the Allgemeine Naturgeschichte. He points out that Kant was not the first to speculate regarding the origin of the heavenly bodies, though he was the first Newtonian to do so. The first germ of the nebular hypothesis in modern times is found in Descartes Principia Philosophiae. Swedenborg also published a rational cosmogony, though it contained scarcely any advance upon that of Descartes. (Becker refers to an account of Swedenborg's views by N. Nyren in the Vierteljahrsch. d. astron. Gesellschaft 1879, p 80, which appeared in an English translation in the New Church Review for July 1897; and also to a paper by E. S. Holden in The North American Review, Vol. CXXXI (1880), p. 377). After giving a summary of Kants views, and of the deductions which he made from his nebular hypothesis, B. compares the theory with that of Laplace and of Lord Kelvin. He also refers at some length to Kant's theory of base-levelling, and of the final destruction of the solar system by the falling of the planets into the sun.

**Schurman, J. G.** The Genesis of the Critical Philosophy. 1 (Jan. 1898), pp. 1—22, 2 (March. 1898), pp. 135—161, 3 (May 1898), pp. 225—247. — These articles, as well as the paper on "Kant's Critical Problem" (previously published in the Philos. Review, Vol. II, p. 129ff.) form part of a work on the Critical Philosophy of Kant which was written several years ago, but which unfortunately, has not yet appeared in print. In discussing the genesis of the Critical philosophy, the author first calls attention to Kant's primitive bent towards mediation. This mental trait is of so much importance for the right

understanding of his philosophy that it must be recognized at the very outset. He then proceeds to show that for Kant 'dogmatism' is synonymous with the uncritical rationalism of Leibniz and Wolff; while 'scepticism' was simply what we now-a-days call empiricism, and not that sensationalist nihilism — the doctrine of Hume's Treatise — which Kant sometimes refers to as 'absolute' or 'universal' scepticism. "The sensationalist atomism which Kantio-Hegelians both in Britain and America represent Kant as overcoming, was never really in his mind as a problem to be overcome. For him at least, Hume was not the apostle of nescience, but the clear-seeing and critical champion of experience." Criticism is a synthesis of empiricism and rationalism, the combination of the conflicting elements, 'tendencies', and results, of pre-Kantian philosophy. "Rationalism is adhered to: there is knowledge a priori. But rationalism is also modified: this a priori knowledge is of the objects of our experience, and of these only because they are appearances to us, not things-in-themselves . . . . The novelty of Kant's system is that it combines for the first time this sceptical limitation of the range of knowledge, with a strongly rationalistic view of the nature of knowledge. At the same time, this rational theory of the nature of knowledge is modified by empiricism, and this sceptical limitation of the extent of knowledge based upon rational principles."

In the second article, Schurman undertakes a consideration of the development of the Critical philosophy in Kant's own mind. Kant's precritical period falls into two divisions which may be separated by the year 1760. In the latter period (1760—1769), his mind was in a sceptical ferment; in the earlier (1746—1760), it still reposed in the philosophy of Wolff as it had been delivered by Schultz and Knutzen, though by 1755 there were clear signs of independent thought. By a consideration of Kant's writings between 1761 and 1766, Schurman finds that Kant was led from rationalism to empiricism by the natural development of his own thought. He argues that this development was not the result of Hume's influence, and (in the third article) he gives the beginning of the year 1774 as the most probable date for the beginning of Humes influence. Moreover, there is danger of exaggerating Kant's affinity to Hume in the period from 1762—1766. From rationalism Kant never escaped. In the empirical, as in the later critical direction of his thought, it remained his ideal of philosophy. Further, he is equally removed both from Hume and from Wolff by his dialectical method — his plan of proving contradictory propositions for the sake of discovering that illusion of the understanding which stood in the way of mediating between them. Reflection upon this illusion brought Kant to the discovery of its source in 1769. This was nothing less than the insight that dogmatist and sceptic alike assume that the objects of knowlege are things-in-themselves. But, "if it was the antinomies that forced him to distinguish between the phenomenal and the real world, this distinction depended upon a prior one between sensuous and intellectual cognition, and such a one as had never been made before." This separation is the characteristic note of the Dissertation. But sense and reason,

sundered in the Dissertation, are married in the Critique, and rational knowledge is saved by narrowing the entire bounds of the knowable to phenomena. And Hume is the mediator between those two phases of the philosophic thought of Kant. The dogmatic slumber from which Hume aroused him was the belief that reason could know things-in-themselves. Hume's principle that reason cannot go beyond experience enabled Kant to solve his problem without giving up the theory of the a priori origin of concepts; so that the essential advance of the Critique upon the Dissertation is due to the direct influence of Hume. On this point, the Critical philosophy is a continuation of Empiricism, while, with reference to the question of the origin of Knowledge, it remains true to rationalism.

## Ein neues Kantbildnis.

Mitteilungen von Karl Lubowski in Königsberg.

Im Sommer des Jahres 1897 wurden die Verehrer Kants durch die Nachricht überrascht, dass in Dresden ein neues Originalgemälde Kants zu Tage gefördert sei. Thatsächlich erschien dieses Bild wie das Mädchen aus der Fremde. Noch heute weiss man nicht recht, woher es kam, und alle sorgfältigen, nach dieser Richtung hin angestellten Untersuchungen sind auf einem toten Strang verlaufen. Der Ursprung endet beinahe bei der Auffindungsstelle: am 31. August 1896 erhielt der Königsberger Magistrat das längere Schreiben eines Dresdener Antiquars Namens Lengefeld. Stil und Inhalt waren im gleichen Masse befremdend. Es wurde darin ein Graff'sches Kantbildnis angeboten, das nach dem Inhalte des Briefes ursprünglich im Besitze der königlich-sächsischen Familie auf einem ihrer Schlösser sich befunden haben sollte. Vielleicht wäre der Brief, dessen ganze Signatur nicht eben darauf hinzudeuten schien, dass man hier ein ernst zu nehmendes Anerbieten vor sich habe, in behördlich üblicher Weise erledigt worden, wenn die Sache nicht doch dem Oberbürgermeister der Stadt Königsberg — ein Mann von hohem Kunstsinn und zugleich ein grosser Verehrer unseres Philosophen — soviel Interesse eingeflösst hätte, wenigstens einige Erkundigungen einzuziehen.

Professor Dr. Diestel in Dresden, ein früherer Königsberger und ein Bekannter des Oberbürgermeisters, wurde zunächst gebeten, sich doch einmal jenes rätselhafte Kantbildnis anzusehen und wenn die Sache es wert sei, darüber zu berichten. Der Angefragte erkannte sofort, dass man es hier zum mindesten mit einem künstlerisch interessanten Gemälde zu thun habe, dessen Identität mit einem Kant-Portrait zweifellos im Bereiche grosser Wahrscheinlichkeit lag. Noch günstiger äusserte sich nach eingehender Besichtigung Professor Dr. Woermann, Direktor der Dresdener Gallerie, sowohl was den künstlerischen Wert des Gemäldes, als was die Wahrscheinlichkeit betraf, dass man ein ursprüngliches Kantbildnis vor sich habe.[1]) Nun entschloss sich der Oberbürgermeister auf jeden Fall zum schleunigen Handeln. Antiquar Lengefeld erhielt die von ihm geforderte Summe von 500 Mk. und damit ging das Bild zunächst in den Privatbesitz des Oberbürgermeisters über. Die Stadtverordnetensammlung sollte dann die Entscheidung treffen, ob das Gemälde würdig sei, für die Stadt

[1]) In einem Briefe an Diestel vom 9. Sept. 97 sagt Woermann, „dass es sicher ein Bildnis Kants sei, und möglicherweise von Graff gemalt sein könne."

Königsberg, die im Begriffe steht, ein neues grosses Museum zu erbauen, angekauft zu werden.

Soweit in aller Kürze die Geschichte des Erwerbes. Die Ankunft des Bildes (dessen bemalte Fläche 38 cm breit und 35 cm hoch ist) in Königsberg bereitete zunächst eine kleine Enttäuschung. Gewiss hatte man hier einen interessanten Kopf vor sich; die unverkennbare Aehnlichkeit und die links in der Ecke stehenden Worte: „I. Kant" deuteten auch darauf hin, dass man ein Portrait des grossen Philosophen erworben haben könnte. Im allgemeinen aber überwogen im Gesamteindrucke das Bedenken und der Zweifel. Schon in Dresden war die Thatsache festgestellt worden, dass das Bild Spuren mannigfacher und sehr starker Uebermalungen trug und die Befürchtung lag nahe, man könnte es hier mit einem künstlichen Kantbildnisse zu thun haben, mit einem Gemälde, das ursprünglich die Züge eines Anderen dargestellt habe, von einem späteren Maler aber erst zu einem Kant umgemalt worden war. Wer sich mit alten Portraits viel beschäftigt hat, weiss, dass derartige Täuschungen durchaus nichts seltenes sind.

Man hat es an gewissenhaftem Fleiss nicht fehlen lassen, den Ursprung des Gemäldes zu ergründen. Ganz Königsberg, kann man sagen, wenigstens zahlreiche Kreise der hiesigen Kunstwelt wie der Gelehrtenwelt nahmen an diesen Untersuchungen werkthätiges Interesse. Durch Vergleichung mit den vorhandenen Original-Gemälden, in deren Mittelpunkt das bekannte, in der hiesigen Totenkopfloge befindliche Döbler'sche (von 1791) steht, durch vergleichende Messungen mit dem im Königsberger Prussia-Museum befindlichen Gipsabgusse des Kantschädels, durch weitverzweigte Nachforschungen über den früheren Besitzer des Bildes und wie dasselbe in den Besitz des Antiquars Lengefeld gekommen war, durch eine vor der Restaurierung vorgenommene sorgfältige photographische Reproduktion des Portraits seitens der hiesigen Firma Gottheil und Sohn — die Photographie hat sich bekanntlich zur Entdeckung von Fälschungen als ein sehr geeignetes Verfahren erwiesen — schliesslich durch eine gründliche Renovation des mit einer dicken Patinaschicht überdeckten Bildes und eine restitutio in integrum hat man der Wahrheit auf die Spur zu kommen versucht.

Das Ergebnis der Nachforschungen ist bisher lediglich ein negatives gewesen. Weder hat sich jemals das Bild in einem Schlosse der sächsischen Königsfamilie befunden, weder ist der geringste Beweis durch Thatsachen erbracht, dass man etwa ein Graff'sches Gemälde vor sich habe, wie dies der Dresdener Antiquar als wahrscheinlich bezeichnet, noch hat sich überhaupt irgend ein sicherer Anhalt über den Autor des Portraits ergeben. Selbst wenn man sich in das Gebiet der Vermutungen und Wahrscheinlichkeiten hineinwagen wollte, fehlen jegliche Anhaltspunkte. Nach dem Urteil Sachverständiger zeigt allerdings das Bild etwas von der Graff'schen Manier; dass es von diesem Meister aber herrühre, erscheint völlig ausgeschlossen, und ob ein Schüler Graff's vielleicht der Urheber gewesen, dafür bietet sich nur wenig Anhalt zu irgend welchen einleuchtend erscheinenden Kombinationen. Weder ist es ferner gelungen, zu ergründen, wer das Bild zuerst bestellt, noch wer es zuerst besessen habe. Nur der letzte Eigentümer wurde festgestellt: es war ein Dr. Dzondi in Niederpoyritz. Sein noch lebender Bruder, ein bereits 82jähriger Rechtsanwalt in Freiberg, konnte Herrn Professor Diestel aber nur bekunden, dass das Bild seit langem, sicherlich seit 1820, im Hause seiner Eltern sich befunden habe. Von

den Worten „I. Kant" in der linken Ecke des Bildes habe sein Vater und er selbst nichts bemerkt. — Die photographische Nachbildung zeigte neben vielen scharfen Rissen, welche die ganze Oberfläche des Bildes bedeckten, auch die schon in Dresden erkannten Uebermalungen sehr deutlich.

Ein viel günstigeres Resultat ergab die rein künstlerische, von allem Thatsächlichen der äusseren Umstände abstrahierende Untersuchung bei und nach der Restauration. Sie zeitigte durch die Vermittlung des in solchen Dingen als Autorität ersten Ranges anerkannten Restaurators Hauser in Berlin, nachdem derselbe noch die Gutachten Geheimrat Bode's, Galeriedirektor v. Tschudi's und Dr. Max Friedländers eingeholt, mit völliger Sicherheit das Ergebnis: dass alle jene Uebermalungen von der Hand desselben Künstlers herrührten, der das Original gefertigt. Ebenso dass die Worte „I. Kant" von dem Autor des Portraits selbst eingezeichnet worden sind. Gerade die Uebermalungen ergeben ferner mit zweifelloser Sicherheit, dass man hier in der That das Bildnis Kants und keines anderen vor sich habe. Uebermalt ist nämlich hauptsächlich die überhohe Stirn und die linke Schulter. Beides ist offenbar aus missverständlichen künstlerischen Rücksichten geschehen. Kant hat, wie die Schädelmessungen ergeben, wie auch allen Verehrern durch die übrigen vorhandenen Gemälde genügend bekannt ist, jene gewaltige, das gewöhnliche Mass weit überragende Stirn besessen, ebenso wie eine hohe Schulter. Nach der Restauration trat auch der beliebte braune Leibrock des Philosophen zu Tage. Die Gesichtszüge gewannen an Klarheit, und ihre Aehnlichkeit mit denen Kants nach den bisherigen Ueberlieferungen sind jetzt ganz unleugbar. Das ganze Bild zeigt uns die edelsten Formen, wie wir sie nur in dem Becker'schen Jugendportrait wiederfinden, es zeigt uns einen Mann von einigen 50 Jahren, in sinnender Haltung, von gewinnenden fesselnden Gesichtszügen, in denen ein hoher Geist, gewaltiges Denkvermögen mit idealem Gemüte harmonisch gepaart zu sein scheinen.

In einer fleissigen kleinen Arbeit hat Gutsbesitzer David Minden (Vortrag in der Königsberger physikalisch-ökonomischen Gesellschaft am 5. Juni 1868) alle ihm bekannten Original-Portraits und Abbildungen in bestimmte Gruppen gegliedert. Minden unterscheidet fünf Hauptkategorieen: 1. das früheste Becker'sche Oelgemälde (1768); 2. ein Miniaturbild von M. S. Lowe; 3. das Veit Schnorrsche; 4. das schon erwähnte Döbler'sche (1790) und schliesslich 5. das Vernet'sche. Als weitere Originalabbildungen führt Minden dann noch die Puttrich'sche Silhouette und die scherzhafte Hagemann'sche Zeichnung (Kant den Senf zubereitend) an; alle übrigen Bildnisse (plastische Darstellungen ausser Betracht gelassen) sind nach Minden entweder Phantasieprodukte oder Nachahmungen, Kopieen, Umgestaltungen der eben erwähnten fünf ursprünglichen Portraits. In keine dieser Kategorieen aber fügt sich das neue Kantbildnis ein. Von jedem der vorhandenen Bildnisse unterscheidet es sich in ganz wesentlichen Momenten. Darum scheint auch die in Künstlerkreisen gegenwärtig vorherrschende Annahme, dass das neue Dresdener Kantportrait nach vorhandenen Gemälden und Stichen vielleicht auf Bestellung eines Kantverehrers kombiniert worden sei, nicht recht einleuchtend. Wer das Bild (wie der Berichterstatter dieser Zeilen noch vor wenigen Tagen) lange und aufmerksam betrachtet, kommt doch zu der, allerdings nur durch innere Gründe gestützten Ueberzeugung, dass der Maler — und es kann nach dem Urteil aller Kenner kein unbedeutender gewesen

sein — den Philosophen doch selbst gesehen und persönlich gekannt haben muss. Vielleichtet leitet noch ein Zufall auf die Spur des Autors und damit auf die dunkle Provenienz des ganzen Bildes. Die weitere Nachforschung hierüber ist der Sache jedenfalls würdig. Zwar sind die Züge des grossen Denkers der Nachwelt durch viele Gemälde, Stiche, Zeichnungen, Silhouetten, Statuen und Denkmünzen überliefert worden — aus dem Jünglings- wie aus dem Greisenalter — keine jener bildnerischen Urkunden von der äusseren Erscheinung, die den weltbewegenden Geist umschloss, zeigt uns den Philosophen in der Vollkraft, in der Blüte seines Lebens wie das neuentdeckte Kantbildnis, dessen Reproduktion diese Nummer schmückt.

## Nachlese.

Von Professor Dr. G. Diestel, Konrektor a. D. in Dresden.

Die freundliche Erlaubnis, etwa nötige Zusätze zu dem vorstehenden, das neue Kantbild nach den verschiedensten Seiten würdigenden, Aufsatze zu liefern, ist mir um so willkommener, als ich das Bewusstsein habe, dass ein nicht geringer Teil der Verantwortung für seine Beachtung und seinen Ankauf auf mir liege.

Als ich auf Wunsch des Herrn Oberbürgermeisters der Stadt Königsberg den kleinen, staubigen Laden des Antiquars und Antiquitätenhändlers Lengefeld betreten und nach dem Kantbilde gefragt hatte, wurde mein Ohr während des Beschauens durch eine sintflutartige Woge von Anpreisungen und prahlerischen Erzählungen gepeitscht. Erst beim zweiten oder dritten Besuch glückte es mir, ausser dem vornehm klingenden Namen des Königs Anton, der für die Herkunft des Bildes ganz gleichgiltig ist, den des letzten Eigentümers, eines Dr. Dzondi zu erfahren. Richtig ist es allerdings, wie ich jüngst durch den Gemeindevorstand von Niederpoyritz genau erfahren habe, dass die „Schloss-Villa“ in dem lieblichen Dorfe (auf der Hälfte des Weges zwischen Loschwitz und Pillnitz) jetzt verfallen, aber trotz ihrer kleinen Fenster und niedrigen Etage durch Hof und Gitter an den ehemaligen höheren Beruf erinnernd, samt reizendem Garten und Weinberg, einst jenem Könige gehört hat. Bald nach seinem Tode (1836) wurde sie jedoch veräussert und kam nach mehrfachem Wechsel des Besitzers samt Garten und Weinberg 1872 in die Hand des Dr. Dzondi, der sich durch ein Knabenpensionat in Dresden ein Vermögen erworben hatte. Nach dessen Tode (1889) erwarb der obengenannte Antiquar die Bibliothek mit dem Kantbilde, da die drei Kinder des Erblassers — übrigens längsterwachsen, aber kinderlos — bereits verstorben waren und die beiden jüngeren Brüder den Wert des letzteren nicht kannten. Der Grund, weshalb der Antiquar das Bild erst jetzt, nach fast neun Jahren angeboten hat, dürfte wohl nicht der angegebene sein, „er sei selbst Liebhaber von Porträts und habe es daher überhaupt nicht verkaufen wollen“, sondern ein anderer, der sich leicht aus der Bemerkung herauslesen lässt, „er habe zufällig in einer Zeitung gefunden, dass Kant in Königsberg sehr gefeiert und übrigens dort geboren sei“. Zweifellos wusste er bis dahin nicht, wer Kant sei und welchen Wert ein Porträt desselben besitze. Da ich, übrigens früher selbst im Besitz einer grossen Porträtsammlung und, wie ich glaube, in der Erfassung bedeutsamer Gesichtszüge nicht ganz unerfahren, sofort überzeugt war, ein Bild des grossen Philosophen

aus der schaffensreichsten Zeit seines Lebens vor mir zu haben, suchte ich den Verkäufer zu dem vertrauensvollen Schritte zu bewegen, dass er das Bild entweder mir oder Herrn Geheimrat Dr. Woermann zur gründlichen Untersuchung überlasse, weil er dann sicher sein könne, den vollen Wert desselben zu erfahren. Daran aber war nicht zu denken. Seine feste Ueberzeugung, ein Graffsches Porträt zu besitzen, brauche keine Bestätigung, auch habe ihm noch vor wenigen Tagen „ein alter Maler allerersten Ranges die Versicherung gegeben, dass dieses sogar ein Meisterwerk Graffs sei". Den Namen dieses Malers weigerte er sich beharrlich mir zu verraten: er ist Geschäftsgeheimnis geblieben. Nur meine Drohung, von jeder weiteren Verhandlung abzustehen, bewog ihn, das Bild persönlich zu Herrn Geheimrat Woermann zu bringen, der mir inzwischen eine gründliche Untersuchung und ein technisches Gutachten zugesagt hatte. Bei dieser Gelegenheit war uns auch durch die Gefälligkeit des Direktors des Kupferstichkabinets (Prof. Dr. Lehrs) der gesamte Vorrat von Kantbildern zusammengebracht und bereit gehalten worden. Ich selber überzeugte mich zugleich durch die Betrachtung derselben, dass in mehreren bekannten Reproduktionen sich viel grössere Abweichungen von den authentischen Gesichtszügen vorfinden, als die mich Anfang etwas befremdende Unterlippe aufweist und gewann wenigstens für mich die Gewissheit, dass dies der Kopf sei, aus dem einst die Kritik der reinen Vernunft entsprang. Der redegewandte Antiquar hatte inzwischen dem Geheimrat Dr. Woermann nicht nur das gleiche Eingeständnis, sondern auch die allgemeine Schätzung zu entringen vermocht, dass das Bild „wenn auch nicht tausend, so doch einige hundert Mark" eintragen könne. Von nun an war eine gründliche Untersuchung des Bildes nach der Seite der Autorschaft und der Herkunft vor dem Ankaufe ausgeschlossen. Der Verkäufer begann zu drängen, sprach von „vielen anderen Interessenten" und stellte in einem direkten Schreiben dem Oberbürgermeister von Königsberg eine kurze Frist von wenigen Tagen zur „prinzipiellen" Entscheidung, jedoch ohne einen bestimmten Preis zu nennen. Inzwischen hatte ich nach meiner dreissigjährigen Kenntnis der hiesigen Verhältnisse die Ueberzeugung gewonnen, dass aus der englischen und amerikanischen Kolonie, wenn sie von einem neuen Kantbilde erfahre, nun gar wenn Graffs Autorschaft sich nachweisen lasse, Angebote von ungemessener Höhe erfolgen könnten (Graff'sche Porträts gelten meistens einige tausend Mark) und empfahl daher, durch ein schnelles Angebot von fünfhundert Mark den Handel abzuschliessen. Da der Herr Oberbürgermeister meinen Vorschlag billigte, erlangte ich nach einem mehrstündigen Ringkampfe die Möglichkeit, das Bild wohlverpackt nach Königsberg abgehen zu lassen. Nun erst konnten die näheren Untersuchungen des Bildes selbst, seiner Herkunft und seiner Geschichte beginnen, eine lange Kette von Hoffnungen und Enttäuschungen, von Verzagtheit und Freude.

Das Studium von Muthers Monographie über Anton Graff (1881) brachte zunächst die Gewissheit, dass der berühmte Künstler, der nur ausnahmsweise seine Bilder mit seinem Namen zu bezeichnen pflegte — unter den 18 Porträts in der Dresdener Gallerie nur ein einziges — zwar viele Berühmtheiten von Dresden aus aufgesucht hat, um sie zu malen, von einer Reise bis nach Königsberg aber nichts bekannt ist. Dass er Kant jemals gemalt habe, erscheint um so weniger glaublich, als sein intimer Freund, der Kupferstecher Bause in Leipzig, (dessen Porträt das erste nachweisbare von Graffs Hand ist) zu seinem bekannten

Stich gewiss nicht ein anderes (das Schnorr'sche) Kantbild benutzt haben würde, wenn ein Graff'sches vorhanden gewesen wäre. Auch äusserte sich der in dem vorstehenden Aufsatz genannte Berliner Restaurator Hauser mir gegenüber, dass er die unnachahmliche Weichheit des Graff'schen Pinselstriches in unserem Bilde vermisse, aber die Aehnlichkeit der Behandlung und Farbengebung allerdings anerkenne. Sein und der anderen Berliner Autoritäten massgebendes Urteil, dass von einer betrügerischen Uebermalung, von einer nachträglichen Titulierung „Immanuel Kant" sich keine Spur finde, wurde mir in dem Augenblicke bekannt, als ich wegen der in Königsberg und selbst in Zeitungen ausgesprochenen Ansicht, Dr. Woermann und ich hätten sich in der gröbsten Weise betrügen lassen und wohl auch die Stumpfheit ihres Blickes bezeugt, — was man jedoch nicht direkt aussprach — einen Brief an den Oberbürgermeister begonnen hatte, in dem ich den Rückkauf des Bildes erbitten wollte, um lieber mich als meine Vaterstadt zu schädigen.

Zu einem solchen Entschluss hatten mich gleichzeitig auch die vollkommen entmutigenden Resultate meiner Versuche gebracht, etwas über die Herkunft des Bildes zu erfahren. Der einzige Einwohner Dresdens mit dem Namen Dzondi, ein junger Kaufmann, wies mich an seinen Vater, einen Privatus in Dippoldiswalde. Dieser besann sich wohl auf das Bild, empfahl mir aber, da er zu früh das väterliche Haus verlassen habe, um Landwirt zu werden, mich an seinen älteren Bruder, einen Rechtsanwalt in Freiberg zu wenden. Mit liebenswürdiger Bereitwilligkeit und allen juristischen Kautelen, „vorausgesetzt, dass das Bild des Antiquars dasselbe sei, wie das seinem Vater gehörige" etc. gab mir der zur Zeit 82jährige Herr genaue Kunde über alles, was er von dem Bilde wusste. Danach hat sein Vater, 1772 zu Oberwinkel bei Waldenburg geboren, später Lehrer am Seminar zu Dresden-Friedrichstadt, von 1817—1821 Pfarrer zu Ruppendorf bei Dippoldiswalde, endlich Pfarrer zu Gross-Schirma, wo er seinen Namen Schundenius oder Schundinus in Dzondi umwandelte und 1859 verstarb, das Bild in Ruppendorf, wenn nicht schon in Dresden besessen. Woher er es erworben oder erhalten, habe er nie gesagt, wohl aber es vielfach mit seinen älteren Söhnen, dem oben genannten Dr. Dzondi und dem jetzigen Rechtsanwalt, betrachtet und als eifriger Phrenolog ihnen daraus die äusseren Zeichen eines „Tiefdenkers" klar gemacht. Wohl habe er es „seinen Cant" genannt, aber immer nur von der grossen Aehnlichkeit mit dem berühmten Philosophen gesprochen. Die — allerdings nur bei gutem Lichte erkennbare — Inschrift in der oberen Ecke „I. Kant" habe weder sein Vater, noch er selbst, noch einer von seinen Brüdern bemerkt, sie sei wahrscheinlich eine spätere Fälschung und werde zweifellos bei der „ersten Reinigung" des Porträts verschwinden. Die selbstverständliche Frage, welchen anderen Tiefdenker mit allen Zügen des bekannten Becker'schen Bildes, nur gealtert und entwickelt und mit der dem alten Kant, wie dem alten Fritz, eigentümlichen, vorgestreckten, der Idee nachdrängenden Kopfhaltung, das Bild denn vorstellen sollte, liess er offen. Inzwischen hat das ausführliche Gutachten der oben genannten Autoritäten jeden Verdacht einer späteren Uebermalung aus der Welt geschafft. Mir persönlich erklärte Herr Hauser noch ausdrücklich, dass die Inschrift Immanuel Kant mit einer Farbe gemacht sei, die sofort bei der Restaurierung hätte verschwinden müssen, wenn sie nicht von gleichem Alter wie das Bild wäre.

Aus alledem ergeben sich zwei Resultate. Der erste uns bekannte Be-

sitzer des Bildes, wie seine Söhne, haben nicht gewusst, dass ihr Bild ein wirkliches Kantporträt sei, die genaueste Untersuchung aber bei Gelegenheit der Restaurierung hat es erwiesen.

Wie der Pfarrer in Ruppendorf oder schon der Seminarlehrer in Dresden — das letztere ist wahrscheinlicher — zu dem Bilde gekommen sei, wo es herstamme, bleibt zur Zeit noch in tiefes Dunkel gehüllt. Durch seine Gattin, eine geborne Philipp aus Dresden, ist es ihm nach der Aussage ihres einzigen überlebenden Neffen, eines pensionierten Oberlehrers, höchst wahrscheinlich nicht zugekommen; ihr Vater war Sergeant. Eher könnte man vermuten, dass es aus dem Nachlass irgend eines wohlhabenden Dresdener Kantverehrers stamme, der die Kosten nicht scheute, einen tüchtigen Schüler Graffs die Reise nach Königsberg unternehmen zu lassen, um zu einem authentischen Bilde des grossen Philosophen zu gelangen. Gottfried Körner, der Freund Schillers, war es wohl nicht. Der beste Kenner von Körner, dem Vater wie dem Sohne, der Direktor des Körnermuseums (Dr. Peschel) hat „nichts davon finden" können. Der Oberhofprediger F. V. Reinhard in Dresden, eng befreundet mit Graff, wollte schon als Professor in Wittenberg nicht für einen „Anhänger des Königsberger Weisen" gelten (s. Pölitz, F. V. Reinhard nach seinem Leben und Wirken. Leipzig 1813, Abt. II, S. 35) und stimmte nach der Versicherung von C. A. Böttiger (Dr. F. V. Reinhard, Dresden 1813, S. 21), als er die Vorlesungen „über die vornehmsten Resultate der Kantischen Philosophie" ausarbeitete, in seiner inneren Ueberzeugung „noch weit weniger mit demselben überein, als später, wo er die berühmte Vorrede zu seiner Moral schrieb".

Nur ein Zufall kann das Rätsel der Herkunft unseres Kantbildes lösen, dem wir nach wie vor Auge und Ohr, Geist und Herz offen halten werden. Einstweilen beruht das beste Wissen auf dem ausführlichen Gutachten des Berliner Restaurators Hauser, das wir hier aus den vom Magistrat der Stadt Königsberg zusammengestellten „Nachrichten über den Erwerb, die früheren Schicksale und die Wiederherstellung eines vermutlich Immanuel Kant darstellenden Porträts" vom 13. Jan. 1898 folgen lassen.

Vor Beginn der Arbeit schrieb Hauser am 12. Oktober 1897:

„Was zunächst den Meister des Bildes anbelangt, so ist derselbe wohl kaum Graff selbst, wohl aber der ganzen Farbengebung und Behandlung nach ein Nachahmer oder Schüler desselben. — In dem Bilde befindet sich keine Uebermalung von fremder Hand, dagegen befindet sich darin eine Aenderung, die aber entschieden der Maler selbst vorgenommen hat. Die Perrücke war nämlich bei der ersten Anlage weiter aus der Stirn und mehr nach hinten gerückt. Da die Stirn dadurch unverhältnismässig gross erschien, so hat der Maler später die Haare mehr nach vorne gezogen und hinten einen Teil derselben mit der Farbe des Hintergrundes gedeckt."

In dem zweiten nach Vollendung der Arbeit, am 14. November 1897 geschriebenen Briefe sagt Hauser:

„Ich habe das Bild auf neue Leinwand aufgezogen, dasselbe gereinigt und die Stelle im Hintergrunde links vom Kopf, da wo die erste Anlage der Perrücke stark durchgewachsen war, leise gedeckt, jedoch so, dass die von der Hand des Malers vorgenommene Aenderung immer noch zu erkennen ist.

Ich kann in Uebereinstimmung mit Herrn Geheimrat Bode und anderen Sachverständigen, die das Bild mehrfach gesehen haben, nur nochmals wieder-

holen, dass sich keinerlei Uebermalungen von fremder Hand in demselben befunden haben oder noch befinden, sondern dass dasselbe in seiner Ursprünglichkeit vollkommen erhalten ist. — Die schwarze Kravatte ist nicht später übermalt und von einer Aenderung am linken Auge kann hier überhaupt Niemand etwas entdecken.“ Diese beiden Ausstellungen waren hier gelegentlich gemacht und Herrn Hauser mitgeteilt.

„Dagegen befindet sich eine Aenderung an der linken Schulter, die bei der ersten Anlage etwas höher sass und dann tiefer gerückt wurde. Die Schrift oben in der linken Ecke (Immanuel Kant) ist ebenfalls gleichzeitig mit dem Bilde und trägt nach Ansicht des Herrn Geheimrats Bode ganz den Charakter der Zeit.

Bei genauer Betrachtung des Bildes zeigt sich dasselbe mit ganz feinen fadenartigen Rissen durchzogen, diese sind nicht zu entfernen, sie finden sich bei den meisten Bildern aus dem Anfange dieses Jahrhunderts und sind übrigens hier keineswegs störend. Ferner befindet sich auf dem Bilde noch etwas Patina, die ich absichtlich nicht entfernt habe, da dasselbe bei allzusauberer Reinigung zu uninterressant und langweilig geworden wäre.“

---

Ueber dieses Kantbild, das nach Hauser „sich in einem selten gut erhaltenen und unberührten Zustand befindet“, hat der Verfasser dieser „Nachlese“ auf Wunsch der Redaktion der „Illustrierten Zeitung“ in der Nummer 2848 derselben (am 27. Januar 1898) schon eine Mitteilung veröffentlicht unter dem Titel: „Ein bisher unbekanntes Kant-Bildnis“, begleitet von einer Holzschnittreproduktion desselben auf Grund einer Photographie, welche nach der Renovation des Bildes von dem Photographen der Königlichen Museen in Berlin, Rudolf Döttl, aufgenommen worden ist. Dieselbe Holzschnittreproduktion ziert auch dieses Heft, mit gütiger Erlaubnis des Besitzers der „Illustrierten Zeitung“, Herrn Dr. Felix Weber in Leipzig.

Eine unerwartete, aber sehr willkommene Folge der Zeitungsnachrichten über dieses bisher unbekannte Kantbild ist es gewesen, dass auch das älteste bekannte Oelbild Kants wieder zum Vorschein gekommen ist. Hierüber ist unter den „Mitteilungen“ dieses Heftes berichtet.

# Eine erfüllte Prophezeiung Kants.

Eine Studie von Dr. Paul v. Lind.*)

Der Herausgeber der Kantstudien hat im letzt erschienenen Hefte dieser Studien (II, 4, S. 499) nach der Quelle eines Ausspruches gefragt, welchen L. Noack in dem von ihm im Jahre 1879 herausgegebenen und bearbeiteten „Philosophiegeschichtlichen Lexikon“ [1]) anführt. Dieser merkwürdige Ausspruch Kants lautet:

„Ich bin mit meinen Schriften um ein Jahrhundert zu früh gekommen; nach hundert Jahren wird man sie erst recht verstehen und dann meine Bücher aufs neue studieren und gelten lassen.“

Was nun diesen Ausspruch Kants betrifft, so findet sich derselbe in Kants sämtlichen Werken mit Gewissheit nirgends. Der Verf. darf dies mit Bestimmtheit als purus putus philosophus Kantianus behaupten. Aber dass Kant thatsächlich jenen Ausspruch gethan hat, dafür besitzen wir allerdings zweifellose Gewissheit, da die trefflichen Gewährsmänner in diesem Falle keinen Zweifel zulassen. Kein Geringener nämlich als Karl August Varnhagen von Ense ist es, der uns jenen Ausspruch überliefert hat. In den nach seinem Tode veröffentlichten „Tagebüchern“ ist es, wo jener denkwürdige Ausspruch Kants sich findet. Varnhagen von Ense schreibt hier im Jahre 1837 folgendes:[2])

„Sonnabend, den 6. Mai 1837.

Abends bei Stägemann. Ich sprach hauptsächlich mit ihm. Er erzählte mir von Kant folgende merkwürdige Aeusserung; derselbe habe ihm mit diesen eigenen Worten im Jahre 1797 gesagt: „Ich bin mit meinen Schriften um ein Jahrhundert zu früh gekommen; nach hundert Jahren wird man mich[3]) erst recht verstehen und dann meine Bücher aufs neue studieren und gelten lassen!“

Dann folgt Politisches, wie ja der Inhalt der Tagebücher von Ense's vorzugsweise politischer Natur ist.

---

*) Anmerkung der Redaktion. Die Quelle des Kantischen Ausspruches ist auch schon durch R. Reicke aufgefunden und uns freundlichst mitgeteilt worden.

[1]) Noack, Philosophiegeschichtliches Lexikon. Histor. biograph. Wörterbuch der Gesch. der Philos., S. 497. Leipzig, Erich Koschny (L. Heimann's Verlag) 1879.

[2]) K. A. Varnhagen von Ense, Tagebücher. Erster Band, S. 46 (Leipzig, F. A. Brockhaus 1861).

[3]) Noack zitiert unrichtig statt „mich“ „sie“.

Dieses ist also die Quelle jenes merkwürdigen Ausspruches Kants. Wir ersehen ausserdem aus ihr, dass Stägemann mit Kant im Verkehr stand und mit einem Schlage gewinnt daher die Person Stägemanns für uns grosses Interesse. Dies unser Interesse verdient die Persönlichkeit Stägemanns allerdings im hohen Grade, und zwar um so mehr, als ein Blick in das Leben dieses Mannes uns nicht allein sein eigenes Leben vorführt, sondern noch überdies seine Beziehungen zu Kant, zu Elisabeth von Stägemann, Kants Beziehungen zu Elisabeth von Stägemann und ihre zu Reichardt und zu Reichardts Schwester auf das Interessanteste berührt. Den folgenden Daten aus Stägemanns Leben wurde der betreffende Artikel der „Allgemeinen deutschen Biographie“ zu Grunde gelegt.[1])

Friedrich August Stägemann — später von Stägemann — geb. am 7. Nov. 1763, gest. am 17. Dez. 1840 verlor die Eltern früh. Hervorgegangen aus einem Predigerhause zu Vierraden in der Uckermark, ist Stägemann in einem langen und ereignisreichen Leben, das genau die Zeit vom Ende des 7jährigen Krieges bis zum Tode Friedrich Wilhelm III. ausfüllt, zu hohen Staatsämtern gelangt, der Vertreter von drei leitenden Ministern gewesen, in den Adelstand erhoben und als Geheimer Staatsrat gestorben. Stägemann genoss seine Erziehung im Schindler'schen Waisenhause zu Berlin, besuchte hierauf das Berliner Gymnasium „Zum grauen Kloster“ und bezog die Universität Halle-Wittenberg, um jura zu studieren. Nach Vollendung seiner Studien ging er im Sommer 1784 nach Königsberg i. Pr., wo seiner Mutter Bruder, der Tribunalrat, später Präsident von Gasson, lebte. Er bekleidete daselbst verschiedene Aemter. Schon 1784 hatte Stägemann zum ersten Male seine spätere Gattin, die damalige Elisabeth Graun, kennen gelernt. Im Jahre 1787 wurde ihr Gatte, der Geh. Justizrat Graun, von Königsberg nach Berlin berufen. Elisabeth blieb 8 Jahre allein in Königsberg. Während dieser Zeit war die junge, sowohl durch ihre holde Weiblichkeit als auch durch ihre Schönheit und Geistesgaben gleich ausgezeichnete Frau Gegenstand der Verehrung zahlreicher bedeutender Männer. Der glühendste aber auch zurückhaltendste ihrer Verehrer war Stägemann; zu ihnen zählten u. a. Friedrich Gentz und der Herzog von Holstein-Beck.[2]) Im Jahre 1795 kehrte Graun (ein Sohn übrigens des berühmten Componisten, des Schöpfers des „Todes Jesu“) nach Königsberg von Berlin zurück. Elisabeth stammte aus einem Königsberger Kaufmannshause und ist unstreitig eine der edelsten Frauengestalten ihrer Zeit gewesen. Mit ihrem Gatten, einen trockenen, pedantischen Aktenmenschen lebte die künstlerisch begabte Frau nicht glücklich. Derselbe starb im Jahre 1795. Der Bruder der Herzensfreundin von Elisabeth, der bekannte Komponist Reichardt[3]) (der auch als

[1]) „Allgemeine deutsche Biographie“. Herausgegeben durch die historische Kommission bei der Königl. Akademie der Wissenschaften. Bd. 35, S. 383—389. (Leipzig, Verlag Duncker & Humblot 1893.)

Den Hinweis auf dieses Werk verdanke ich dem Herrn Prof. Dr. Franz Muncker in München.

[2]) Es ist dies jener Herzog von Holstein-Beck, dessen Mittagsgesellschaften Kant neben anderen hochgestellten Persönlichkeiten vorzugsweise zu besuchen pflegte. — Vgl. die Biographen Kants: Jachmann, S. 145 und Friedr. Wilh. Schubert, S. 193.

[3]) Vgl. Kantstudien I, 1, S. 146; daselbst wurde schon auf Reichardts Verhältnis zu Kant hingewiesen, desgleichen ebendaselbst auf Elisabeth von Stägemann.

Porträtzeichner Gutes leistete) schlug nun Elisabeth vor, sich nunmehr der Kunst zu widmen, da Elisabeth grosse Gewandtheit im Zeichnen bewiesen hatte und u. A. ein treffliches Bild von Kant geliefert hatte, wie denn Kant von ihren Bildern sagte: „Der Geist des Dargestellten spricht uns daraus an.“[1]) Elisabeth entschied sich jedoch zu einer Verbindung mit Stägemann im Jahre 1796, welcher sich und seiner Gattin ein Haus kaufte, das nun ein Sammelpunkt eines feinsinnigen Gesellschaftskreises wurde. Dort ging u. A. Kant mit Vorliebe aus und ein.

Stägemann, welcher von 1799—1802 als Vertreter der Stände mehrfach in Berlin anwesend war, und schon damals das Vertrauen der höchsten Staatsmänner, eines Freiherrn von Stein und eines Hardenberg sich erworben hatte, wurde im Jahre 1810 in die Kommission zur Ausarbeitung des Verfassungsplanes (vom 27. Oktober 1810) nach Berlin von Hardenberg berufen. Hier trat er in die höchsten Kreise. Die Stägemann'schen Abende wurden in Berlin bald neben den Varnhagenschen Zusammenfluss aller berühmten Persönlichkeiten. Mit Varnhagen von Ense wurde Stägemann bald durch Freundschaft verbunden. Einer dieser Abende ist es, auf welchen von Ense in der oben zitierten Stelle: „Abends bei Stägemann“ hinweist. Auch sonst[2]) wird Stägemann oft in den „Tagebüchern“ erwähnt.

Die Varnhagen'schen „Tagebücher“ berühren an verschiedenen Stellen, wo sie nicht politisch sind, auch Philosophen, so Platon, Leibniz, Rousseau, Kant und Fichte. Besonders für Kant hatte Varnhagen offenbar Interesse: denn, wie die Allg. D. Biographie Bd. 39, S. 770 meldet: „Aus Kiesewetters Vorlesungen in Berlin holte sich Varnhagen s. Zt. warme Begeisterung für Kant.“ Es heisst u. A. I, 34:

„Donnerstag, den 19. Januar 1837.

Platons Bücher vom Staat wieder vorgenommen. Der Inhalt liegt uns ganz nahe, aber die Form rückt ihn in ungemessene Weiten. Anwendbar ist davon Nichts, aber brauchbar Alles, ja unentbehrlich.

Gar ein schönes Buch ist Fichtes von seinem Sohn beschriebenes Leben; das Herz quillt über von Verehrung und Liebe für den herrlichen Mann. Das Buch ist so wenig gekannt und sollte in Jedermanns Händen sein, der diesem Inhalte gewachsen ist. Es sollte wenigstens drei, vier, sechs Auflagen erlebt haben.“

Eine Tagesnotiz, auffallend lang, ist ganz der Theodicee von Leibniz gewidmet und am Schlusse Kant; dort heisst es (I, 27):

„Dass Rosenkranz an eine Ausgabe der Werke von Kant erinnert, ist auch nicht unbedeutend. Nachdem man sich gewundert, was alles und wie lange die Menschen vergessen können, kann man sich gleich wieder wundern, auf was alles und wie fernher sie zurückkommen! Immerzu! Nur Fleiss und Thätigkeit unverdrossen angewandt! Es geht nichts verloren, was einmal tüchtig geleistet worden, und der Schatz des Guten mehrt sich immer.“

Und an anderer Stelle heisst es (I, 78):

---

[1]) So berichtet H. v. Petersdorff in der Allgem. Deutschen Biographie. Ueber dieses bisher unbekannte Kantbild s. unten die „Mitteilungen“ dieses Heftes.

[2]) Vgl. Varnhagen von Ense Tagebücher Bd. I, S. 40, 62, 63, 186, 248, und 250.

„Athanasius von Görres, eine widrige Pfaffenschrift, voll Arglist und Lüge! Einst ein Held, Herr Görres, jetzt ein böses, altes Weib! Veraltet, verludert!

Leibniz, Kant, — welche Erquickung dagegen!“

Hier ist ein Beispiel von jener Kühnheit, jener Unerschrockenheit, welche die politischen Notizen besitzen und deren rücksichtslose Ehrlichkeit jenen Sturm bei ihrem Bekanntwerden hervorrief.

In der Bekämpfung der die Freiheit und das Vaterland schädigenden politischen Auswüchse, welche unabwendbar das verhängnisvolle Jahr 1848 heraufbeschwören mussten, standen Stägemann und Varnhagen v. Ense, obwohl sonst nicht immer einer politischen Meinung, fest zusammen, was auch zu persönlicher Freundschaft der beiden trefflichen Männer führte. Mit inniger Wehmut gedenkt Varnhagen seines Freundes, als dieser ihm im Jahre 1840 schon durch den Tod entrissen wurde. Diese Notiz ist so einfach und in ihrer echten Empfindung der Trauer so schön und enthält überdies einen Hinweis auf Kant, dass wir sie teilweise wiedergeben:

(Tagebücher Bd. I, S. 248.) „Freitag, den 18. Dezember 1840. Kein Freitag mehr bei Stägemann! Er starb gestern Abend um halb sieben Uhr, nachdem er früher schrecklich gelitten, zuletzt bewusstlos und ruhig.... Was haben wir Alles zusammen erlebt! Vom Jahre 1812 bis jetzt! Nun ist er still, seine Fröhlichkeit verstummt, sein Mut erloschen. Das Drüben war ihm längst bevölkerter, als das Hüben, seine Elisabeth, seine alten Freunde — er hatte noch Kant und Hippel dazu gezählt —, Hardenberg, Stein, Oelsner, Kiesewetter, Beyme, alle ihm längst vorangegangen....“

Drei Jahre vor seinem Tode — im Jahre 1837 — hat Stägemann jenen Ausspruch Kants seinem Freund Varnhagen erzählt: Wenn Stägemann behauptet, wie Varnhagen von Ense uns überliefert, Kant habe ihm im Jahre 1797 — 40 Jahre früher — gesagt, er sei um hundert Jahre zu früh mit seinen Schriften gekommen, so bürgt uns die Gediegenheit beider Persönlichkeiten, von Ense's wie von Stägemanns, für die Wahrheit dieses Kantischen Ausspruches, wo überdies aus den oben mitgeteilten historischen Daten hervorgeht, dass Kant im Stägemannschen Hause verkehrte.

Uebrigens erfordert es die Gerechtigkeit, darauf hinzuweisen, dass auch Andere ausser Noack schon auf jenen Kantischen Ausspruch hingewiesen haben. Schon im Jahre 1864 zitiert Theodor Merz in seiner Bonner Antrittsrede: „Ueber die Bedeutung der Kantischen Philosophie für die Gegenwart“ (Protest. Monatsblatt f. innere Zeitgeschichte, Gotha, Perthes 24. Bd., S. 375 ff.) das Kantische Vaticinium und knüpft daran folgende Behauptung:

„Fast könnte uns ein Blick auf die Entwicklung der nachkantischen Philosophie, der rasche Untergang der kritischen Philosophie am Ende des vorigen und die Blüte des Idealismus am Anfange dieses Jahrhunderts berechtigen, in jenem Ausspruch des Philosophen von Königsberg eine auffallende Vorahnung der Schicksale seiner Lehre zu erkennen. Und mehr noch. Das vielfache Zurückgehen auf den Kantischen Standpunkt während und nach der Blütezeit der Hegelschen Philosophie, die Lehre Herbarts und Schopenhauers,

vor allen aber die stets zunehmende Einstimmigkeit, mit welcher man heutzutage auf Seiten der empirischen wie der rationellen Wissenschaften die Notwendigkeit proklamiert, bei Kant in die Schule zu gehen, — alles dies scheint nicht nur den ersten, sondern auch den zweiten Teil seines Ausspruches zu bestätigen, scheint auf ein tieferes Verständnis hinzudeuten, welches man gegenwärtig für die bedeutenden Leistungen Kants zu erlangen strebt."

Im Jahre 1882 hat sich auch Grapengiesser in seiner Schrift „Kants Kritik der Vernunft und deren Fortbildung durch Fries" auf denselben Ausspruch Kants berufen und 1883 rühmt Engelmann in seiner „Kritik der Kantschen Lehre vom Ding an sich" u. s. w. (Diss. Halle) den „divinatorischen Geist" jenes Spruches.

Es verlohnt sich der Mühe, den von Stägemann überlieferten Ausspruch Kants mit anderen Aeusserungen des Letzteren zum Vergleich zusammenzuhalten. In der ersten Zeit nach dem Erscheinen der Kr. d. V., als dieselbe weder bei Freund noch Feind einzuschlagen schien, äusserte sich Kant auch ähnlich pessimistisch. In dem Brief an Garve vom 7. Aug. 1783 meint er, dass Garve, Mendelssohn und Tetens die einzigen Männer seien, durch deren Mitwirkung „diese Sache in eben nicht langer Zeit zu einem Ziele könne gebracht werden, wohin es Jahrhunderte nicht haben bringen können, allein diese vortrefflichen Männer scheuen die Bearbeitung einer Sandwüste, die bei aller auf sie verwandten Mühe doch so undankbar geblieben ist. Indessen drehen sich die menschlichen Bemühungen in einem beständigen Zirkel, und kommen wieder auf einen Punkt, wo sie schon einmal gewesen sind; alsdann können Materialien, die jetzt im Staube liegen, vielleicht zu einem herrlichen Bau verarbeitet werden." Die Aehnlichkeit mit dem Ausspruch von 1797 fällt in die Augen: „die menschlichen Bemühungen drehen sich in einem Zirkel und kommen auf denselben Punkt zurück"; „die Materialien, die jetzt im Staube liegen" sind eben die bis dahin noch nicht beachteten und im Staube liegenden Untersuchungen der Kr. d. r. V.

Viel optimistischer lauten die Aeusserungen Kants, nachdem das Eis einmal gebrochen war, nachdem die Kr. d. r. V. allseitige Beachtung fand und eine Revolution in den Köpfen und in den Hörsälen hervorrief. Schon in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kr. d. r. V. äussert sich Kant sehr hoffnungsvoll über den baldigen Sieg seiner Lehre. Es heisst am Schluss derselben: „Wenn eine Theorie in sich Bestand hat, so dienen Wirkung und Gegenwirkung, da ihr anfänglich grosse Gefahr drohten, mit der Zeit nur dazu, um ihre Unebenheiten auszuschleifen, und, wenn sich Männer von Unparteilichkeit, Einsicht und wahrer Popularität damit beschäftigen, ihr in kurzer Zeit auch die erforderliche Eleganz zu verschaffen." Auch die „Vorrede" und die Briefe an Reinhold (1787—1795) sind von der Ueberzeugung durchdrungen, dass „mutige und helle Köpfe, die auch mit der Gründlichkeit das Talent einer lichtvollen Darstellung verbinden" sein System bald verbreiten werden; denn „der Geist der Gründlichkeit in Deutschland sei nicht erstorben, sondern nur durch den Modeton einer geniemässigen Freiheit im Denken auf kurze Zeit überschrieen worden" (Kr. d. r. V. Vorr. B). Und sehr hoffnungsvoll äussert sich Kant im ersten Brief an Reinhold (S. W. VIII, 739), er befürchte nicht, „dass jemals ein Widerspruch oder sogar eine Alliance" seinem System erheblichen Abbruch thun werde. An Fichte schreibt Kant noch 1793 sehr optimistisch (cf. VIII, 777): „Wie nah

oder fern mir auch mein Lebensziel ausgesteckt sein mag, so werde ich meine Laufbahn nicht unzufrieden endigen, wenn ich mir schmeicheln darf, dass, was meine geringen Bemühungen angefangen haben, von geschickten, zum Weltbesten eifrig hinarbeitenden Männern der Vollendung immer näher gebracht werden dürfte."

In ein *verändertes* Stadium trat Kant mit dem Jahre 1797, eben dasjenige Jahr, in welchem er jenen merkwürdigen Ausspruch that. Freilich den Grundgedanken, dass sein System das allein richtige sei, dass er keinen Widerstand der Gegner zu fürchten habe, im Gegenteil, nur die Wahrheit seines Systems, „seiner Sache" hieraus geläutert hervorgehen würde, diesen Grundgedanken hielt Kant auch im Jahre 1797 fest, ja, er betonte ihn noch energischer womöglich als vorher. Aber eine *Veränderung* nehmen wir doch wahr, und diese liegt klar im ersten Teil des Ausspruches. Denn wie kommt Kant dazu im Jahre 1797 gerade zu sagen: „Ich bin um ein Jahrhundert *zu früh* mit meinen Schriften gekommen" — ? Dass diese Worte eine *tiefe Resignation* enthalten, ist ohne Weiteres evident.

Die Quelle jener Resignation lässt sich allerdings leicht entdecken, wenn man das Jahr 1797 nur etwas genauer prüft. Obwohl nämlich im Jahre 1797 nach dem Tode des Königs Friedrich Wilhelm II. sofort die Censurbedrückungen aufgehoben wurden,[1]) so hiesse es gleichwohl die tief einschneidende Wirkung der Censur auf Kant gänzlich verkennen, wenn man annähme, diese unerhörte und ungerechte Bedrückung habe nun auch mit dem Jahre 1797 ihr Ende bei Kant erreicht und keinerlei Wirkung mehr auf ihn ausgeübt. Dies anzunehmen, ist ganz falsch. Im Gegenteil, der ganze, ausserordentliche Schaden, welchen Kant geistig und körperlich trotz alles äusseren und inneren Gegenankämpfens und der im Bewusstsein seiner Unschuld gemachten Gegenvorstellungen und Verteidigungen erfuhr, kam gerade im Jahre 1797 zum vollen Durchbruch, nachdem jene verhängnisvollen Einwirkungen auf Kant sich bereits im Jahre 1795 geltend gemacht hatten. Schubert schreibt a. a. O.:

„Kant hatte das einundsiebenzigste Jahr schon angetreten, als diese Verketzerung ihm eine seiner liebsten Vorlesungen entzog, indem er, wie Jachmann ausdrücklich erzählt, gerade vermittelst dieser Vorträge bei der grossen Zahl der Theologen unter seinen Zuhörern zum Vorteil für sein gesamtes Vaterland zu wirken hoffte und Klarheit, Lauterkeit und Sicherheit religiöser Ueberzeugungen durch sie nach allen Richtungen hin zu verbreiten wünschte. Das Gefühl, verletzt zu sein von der höchsten Behörde des Staates, die noch vor wenigen Jahren mit seltenen Auszeichnungen ihm entgegen gekommen war, die Aussicht auf eine absichtliche Erniedrigung und Einengung der gewichtvollsten Studien, die überhand nehmende Unzufriedenheit im Lande über die anbefohlene Gläubigkeit, die in schamlose Heuchelei ausartete ...: alles dies zu rasch zusammen und auf ihn eindringend, wirkte sehr ungünstig auf die Heiterkeit seines Geistes, wie auf seine Gesundheit. Er erschien nicht mehr in grösseren Gesellschaften, ging seit 1794 überhaupt nicht mehr ausserhalb des Hauses zur geistigen Erholung und beschränkte sich nur auf die Unterhaltung der täglichen Gäste an seinem eigenen Tische. Sein Körper entwickelte jetzt rascher die Schwächen

[1]) *Friedr. Wilhelm Schubert*, Immanuel Kants Biographie u. s. w. (Ausgabe Rosenkranz & Schubert) Band XI, S. 149 (Leipzig 1842).

des Alters. Er gab nicht nur die Privatvorlesungen über die rationale Theologie auf, er stellte mit dem Sommer 1795 alle seine Privatvorlesungen ein. Kants Kräfte waren stark angegriffen. Trotzdem arbeitete Kant mit Eifer „ohne Unterbrechung" an der Rechtslehre und Tugendlehre. Beide erschienen 1797. Da brach Kant zusammen, er „hatte in seinem dreiundsiebenzigsten Jahre seinen Kräften zu viel zugemutet". Eine bedeutende Erschlaffung seines Geistes und eine unbezwingliche Ermattung des Körpers war die unmittelbare Folge davon — in Deutschland war bereits das Gerücht seines Todes verbreitet — aus der er sich nur allmählich erholen konnte. Auch seine öffentlichen Vorlesungen musste Kant jetzt einstellen." (Schubert a. a. O. 145 ff.)

Das war das Jahr 1797. Kein Wunder, wenn Kants Heiterkeit ihn mehr als einmal verliess und düstere Stimmungen sich seiner bemächtigten. Und wo waren die Männer geblieben, die das Talent einer lichtvollen Darstellung neben Gründlichkeit besassen? Fichte und Reinhold hatten sich von Kant entfernt und ihre eigenen Wege eingeschlagen. Und auf Reinhold hatte Kant die grössten Hoffnungen gesetzt, wie Kants Briefe an ihn beweisen. Und welche Enttäuschung hatte ihm Fichte bereitet, wenn er ihn zu jenen falschen Freunden zählt, die auf unser Verderben sinnen, „und doch die Sprache des Wohlwollens führen". War es unter solchen Umständen zu verwundern, wenn Kant Momente hatte, wo er sich verlassen wähnte, wo er sich gänzlich unverstanden glaubte und in tiefer Resignation meinte: Ich bin mit meinen Schriften um ein Jahrhundert zu früh gekommen", aber hoffnungsfreudig und stetig sich an der schimmernden Zukunft seines Systems trostvoll emporrichtend hinzusetzte: „Nach hundert Jahren wird man mich erst recht verstehen und dann meine Bücher aufs neue studieren und gelten lassen!"

Und ebenso stolz und im Bewusstsein, Unsterbliches vollbracht zu haben, schrieb Kant 1797, trotz 1797:

„Es klingt arrogant, selbtsüchtig und für die, welche ihrem alten System noch nicht entsagt haben, verkleinerlich, zu behaupten: dass vor dem Entstehen der kritischen Philosophie es noch gar keine gegeben habe. — Um nun über diese scheinbare Anmassung absprechen zu können, kommt es auf die Frage an: ob es wohl mehr, als eine Philosophie geben könne? Verschiedene Arten zu philosophieren und zu den ersten Vernunftprinzipien zurückzugehen, um darauf mit mehr oder weniger Glück ein System zu gründen, hat es nicht allein gegeben, sondern es musste viele Versuche dieser Art, deren jeder auch um die gegenwärtige sein Verdienst hat, geben; aber da es doch objectiv betrachtet, nur eine menschliche Vernunft geben kann, so kann es auch nicht viel Philosophien geben, d. i. es ist nur ein wahres System derselben aus Principien möglich, so mannigfaltig und oft widerstreitend man auch über einen und denselben Satz philosophiert haben mag."[1])

Und ganz analog sagt Kant höchst bedeutsam zum Schluss seiner Erklärung über Fichtes Wissenschaftslehre im August 1799:

„Aber dessenungeachtet muss dir kritische Philosophie sich durch

---

[1]) Kant, Sämmtliche Werke, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (1797). Hart. 1868. Band VII, S. 5 Vorrede.

ihre unaufhaltsame Tendenz zu Befriedigung der Vernunft in theoretischer sowohl als in moralisch-praktischer Absicht überzeugt fühlen, dass ihr kein Wechsel der Meinungen, keine Nachbesserungen oder ein anders geformtes Lehrgebäude bevorstehe, sondern das System der Kritik auf einer völlig gesicherten Grundlage ruhend, auf immer befestigt und auch für alle künftigen Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich sei." (S. W. Bd. VIII, S. 601.)

Herrliche Worte in der That und ganz analog jenem uns von den trefflichen Gewährsmännern von Ense und von Stägemann überlieferten Ausspruche, jener erfüllten Prophezeiung Kants. Aus ihnen geht hervor, dass Kant sein System für das allein richtige hielt. Die heutige Kantforschung hat diese Wahrheit leider erst unklar erkannt. Ihre allseitige Erkenntnis würde indessen der Philosophie zum grössten Heil gereichen und jene ausserordentliche Verwirrung in der Kantinterpretation mit einem Schlage beseitigen, welche so treffend bei der Eröffnung der „Kantstudien" charakterisiert wurde.[1])

H. Romundt macht uns freundlichst auf folgendes Fragment aus den von Benno Erdmann herausgegebenen „Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie" aufmerksam: „Ich glaube zwar, dass diese Lehre die einzige sein wird, welche, wenn sich die Gemüter von der dogmatischen Hitze werden abgekühlt haben, allein übrig bleiben und alsdann immer fortwähren muss; aber ich zweifle sehr, dass ich derjenige sein werde, der diese Veränderung hervorbringt. Das menschliche Gemüt ist von der Art, dass ausser den Gründen, die es erleuchten sollen, noch Zeit dazu gehört, um ihm Kraft und Fortgang zu geben" (a. a. O. Bd. II, Nr. 56). Die Stelle scheint in den 80er Jahren, genauer in der ersten pessimistischen Periode (vgl. oben S. 172) geschrieben zu sein. D. R.

[1]) Vgl. Kantstudien I, 1, S. 9.

# Litteraturbericht.

Vom Herausgeber.

**Inouyé, Tetsujiro,** Prof. d. Philos. a. d. Univers. Tokyo. Kurze Uebersicht über die Entwicklung der philosophischen Ideen in Japan. Aus dem Französ. von Dr. A. Gramatzky. Berlin, P. Lehmann, 1897 (25 S.).

In dieser Uebersicht der Entwicklung der japanischen Philosophie vor dem europäischen Einfluss wird naturgemäss die Einwirkung der chinesischen Philosophie auf Japan speziell geschildert. Dabei wird auch „die Streitfrage der chinesischen Philosophen über die menschliche Natur" (ob dieselbe ursprünglich gut oder böse sei) erörtert und darauf hingewiesen, dass diese Frage von den europäischen Philosophen äusserst selten ausführlich behandelt worden sei, „ausgenommen Kant, welcher in seiner Schrift „Religion inn. d. Gr. d. bl. Vernunft" eine der Ansicht mancher chinesischen Philosophen ziemlich ähnliche geäussert hat." Speziell Shiun-tsu, welcher im dritten Jahrhundert vor Christo lebte, behauptete, dass die menschliche Natur böse sei. Doch ging dieser in der Behauptung der ursprünglich bösen Natur der Menschen weiter als Kant, indem er annahm, dass das Gute im Menschen nur Sache späterer Erwerbung sei, dagegen ist nach Kant im Menschen von Hause aus ja auch ein wurzelhaft Gutes. Darauf wies auch der Philosoph Chii-tsu hin (1129—1200 p. C.). „Es ist bemerkenswert, dass Chii-tsu, wenn er meint, dass das, was ursprünglich gut ist, niemals von Grund aus vernichtet werden könne, obzwar es beständig von den sinnlichen Neigungen verdunkelt werde, mit der ethischen Ansicht des Königsberger Philosophen übereinstimmt. Im ersten Stück seiner Rel. inn. d. Gr. u. s. w. sagt Kant folgendes: Die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in uns ist also nicht Erwerbung einer verlorenen Triebfeder zum Guten; denn diese, die in der Achtung fürs moralische Gesetz besteht, haben wir nie verlieren können, und wäre das letztere möglich, so würden wir sie auch nie wieder erwerben." (Hart. VI, 140.)

**Bergmann, Julius.** Wolffs Lehre vom Complementum possibilitatis. Archiv f. system. Philos. Bd. II, Hft. 4, S. 449—476.

In einem, von uns schon im I. Bd. der „Kantstudien", S. 473 erwähnten Aufsatze über „Den Begriff des Daseins" hatte Bergmann sich ausführlich mit der Lehre Kants über diesen Gegenstand auseinandergesetzt und gegen Kants Erklärung vom Begriffe des Daseins erhebliche Einwände gemacht. Da aber Kant seine eigene Theorie der Wolff'schen entgegenstellt, so glaubte sich der Verf. der Aufgabe nicht entziehen zu dürfen, auch die Wolff'sche Theorie selbst

zu prüfen, umsoweniger, als er hofft, dass die Aenderung, welche er an der Kantischen Theorie vorgenommen haben wissen will, dadurch in ein helleres Licht gesetzt und ihre Notwendigkeit einleuchtender gemacht werden kann. Wolff ging vom Möglichen aus — die Philosophie war ihm ja eigentlich die Wissenschaft des Möglichen — und frägt erst, *quidnam istud sit, quod accedere debeat, ut possibilitas compleatur et ens ex statu possibilitatis in statum actualitatis traducatur.* So spitzt sich die Frage nach dem Dasein zu in die Frage nach dem *Complementum possibilitatis.* Baumgarten hatte schon diese sterile Auffassung durch eine fruchtbarere zu ersetzen gesucht — ihm ist das Wirkliche das durchgängig Bestimmte — aber er war, wie Kant schon 1763 in der Schrift über „den einzig möglichen Beweisgrund u. s. w." nachgewiesen hatte, damit im Grunde nur noch hinter Wolff zurückgekommen. Die gänzliche Unfruchtbarkeit solcher Definitionen kommt nun natürlich beim Wolff'schen ontologischen Beweis zum Vorschein, dessen beide Hälften Bergmann scharf sondert und im einzelnen sorgfältig untersucht und kritisiert. Dabei wird Kants Theorie der Existenz S. 466 nochmals eingehend geprüft und im Sinne der vorerwähnten früheren Abhandlung Bergmanns scharfsinnig beurteilt.

**Birt, Theodor.** 1797 und 1897. Eine Rede zur Centenarfeier. Marburg, Elwert, 1897 (24 S.).

„Die Schrift Kants vom Frieden (1795) ist eine politische Schrift der rechnenden Theorie, worin der Philosoph Preussens die Monarchie oder die väterliche Regierung en bloc verwirft, die Abschaffung der stehenden Heere oder des miles perpetuus kategorisch fordert, und alle Reiche der Welt in Republiken umbaut mit gesetzgebender Volksvertretung. Der ewige Friede zählt für Kant zu den Pflichtbegriffen; und der ‚Mechanism der Natur' selbst soll ihn erzeugen. Er versichert, dass das Volk oder die Vielheit den Krieg nie will und dass so jener Friede gesichert sein werde. Die Schrift war gleich vergriffen und man übersetzte sie ins Französische. Die Antwort gaben 1796 die republikanischen Heerhaufen unter Jourdain und Moreau in Baiern, unter Bonaparte in der Lombardei. Auch war Kants Republik nur für Kantische Menschen gedacht, d. h. für solche, wie seine praktische Vernunft sie forderte, und denen der kategorische Imperativ gehörig in den Gliedern steckte."

**Stehr, Hugo.** Ueber Immanuel Kant. Der Mensch hat keine Vernunft im Sinne Kants. Eine Abhandlung über den Geist unter Berücksichtigung einer der neuesten Metaphysiken und der Vernunftkritik Kants, für die Gebildeten jedes Standes. Leipzig, W. Friedrich, 1896. (114 S.)

Der Kundige errät schon aus dem Titel, was dann die Durchsicht des Buches bald bestätigt: Der Verfasser ist ein Laie, welcher die gutgemeinte Absicht hat, seine Mitmenschen philosophisch zu belehren, dem aber, mangels der richtigen Vorbildung, die dazu nötige Klarheit im Ausdruck und Gewandtheit in der Gedankenführung völlig abgeht: Nicht was der Verfasser sagt, ist das Trostlose, sondern wie er es sagt. So sei denn nur zur Orientierung der Leser folgendes bemerkt. Der Verfasser selbst will zwar keinen bestimmten Standpunkt haben: „Ich möchte weder dem Sensualismus noch dem Intellektualismus, weder dem Empirismus noch weniger dem Apriorismus das Wort reden, da ich

der Meinung bin, dass ein Philosoph gar keinen, oder keinen anderen Standpunkt einnehmen darf, als den Boden der Thatsachen, weil er ja ein sich bewegender Suchender ist" (36). Die Anschauungen des Verfassers decken sich aber nun im wesentlichen mit denen Jacobi's. Der Verfasser verwirft die Kantischen Definitionen von Verstand und Vernunft; er will „Vernunft" nur auf das Vernehmen des Gewissens beschränken, mit dem dann auch der Gottesbegriff, „der einzigste Begriff a priori" gegeben ist. Der „Verstand" hat aber selbst keine apriorischen Funktionen, sondern hat, echt Lockisch, nur das durch Wahrnehmung Gegebene mit Hilfe des Gedächtnisses formell umzugestalten; in diesem Zusammenhange wirft der Verfasser S. 38 ff. Kant vor, er habe die Rolle des Gedächtnisses in seiner Kritik d. r. V. nicht genug gewürdigt, und macht einige darauf bezügliche Ausstellungen über den Abschnitt: „Von der Synthesis der Reproduktion in der Einbildung". Auch die übrigen Teile der Kr. d. r. V. bespricht er kritisch; in Bezug auf das bekannte Beispiel Kants, das den Unterschied der analytischen und der synthetischen Urteile illustriert, bemerkt er: Der Umstand, dass Kant nicht auch die Schwere im Begriffe des Körpers schon enthalten annahm, beruht nur darauf, dass Kant den Körper nur vom Standpunkt des Gesichtssinnes ins Auge fasst, nicht aber, wie das doch faktisch immer geschieht, auch vom Standpunkt der den Körper wiegenden Hand. „Kant hat hier nur Einen Sinn, er nimmt seine fünf Sinne hier nicht zusammen, wie man sagt." Ausser der Einleitung wird dann auch noch die transsc. Aesthetik eingehender besprochen. Der Verfasser ist einer der vielen, welche Deutschland von Kant befreien wollen, der „wie ein Alp auf der Nation lastet", vor allem, weil er eine „begrifflich denkende Vernunft" annahm. In diesem Sinne kämpft der Verf. dann auch gegen Bergmanns Metaphysik, die er sich „sogar gekauft" hat. Wir befürchten, dass seinem Buch dies allen Autoren erwünschte Schicksal seltener zu Teil werden wird.

**Stehr, Hugo.** Kritisches zur Kritik Schopenhauers der Kritik Kants. „Die Kritik", herausg. v. Th. Wrede, Nr. 145 v. 10. Juli 1897.

Die eben gerügten Eigenschaften des Verfassers zeigen sich hier in erhöhtem Masse, so dass man absolut nicht begreift, wie der Herausgeber des unterdessen eingegangenen Blattes einen solch verworrenen Artikel überhaupt aufnehmen konnte. Die Tendenz ist, zu zeigen, dass Schopenhauers Unterscheidung von Verstand und Vernunft ebensowenig haltbar ist, als die Kantische. Wie der Verfasser sie gefasst haben will, wurde eben angegeben. Gegen diese Tendenz ist ja nichts zu sagen, aber die Durchführung leistet das Unglaublichste an Verworrenheit und Geschmacklosigkeit.

**Drews, Arthur.** Die Bedeutung Schellings für unsere Zeit. Preuss. Jahrb. 1898, Nr. 2, S. 281—294.

Drews konstatiert, dass allerdings jetzt noch Kant im Mittelpunkt des Interesses steht: „Dieses hohe Ansehen verdankt die Kantische Lehre dem Umstand, dass man im letzten Drittel unseres Jahrhunderts in ihr das Mittel erblickte, um die zeitgenössische Philosophie aus der Bedrängnis zu erlösen, wohinein sie durch den Aufschwung der empirischen Wissenschaften geraten war. Die Naturwissenschaft insbesondere hatte in übermütigem Eroberungsdrange ihr Luft und Leben streitig gemacht. Da war Kant als der Retter erschienen, von dem man er-

wartet hatte, dass er sie auf ein Gebiet abseits von der gewöhnlichen Heerstrasse der Wissenschaft führen würde, wo jene ihr nichts mehr anhaben, und sie selbst zugleich sich ungestört entfalten könnte, ohne dass sie auf den Charakter der Wissenschaft zu verzichten brauchte . . . .“ „Diese Erwartung hat sich vollkommen erfüllt. Der transscendentale Idealismus hat dem Materialismus der Naturforscher ein Gegengewicht geboten. Albert Lange's Geschichte des Materialismus, die mit dem Lichte der Kantischen Erkenntnislehre die Ergebnisse der exakten Forschung beleuchtete, hat mehr blindgläubigen Anhängern der Kraft- und Stofflehre die Augen geöffnet, als die hasserfüllte Gegnerschaft der Spiritualisten. Auch wenn man heute über den objektiven Wahrheitsgehalt des transscendentalen Idealismus anders denkt als bei seiner Wiedererweckung von Seiten der Neukantianer, so wird man ihm das Verdienst doch lassen müssen, in der erwähnten Einsicht eine Art Kulturmission erfüllt zu haben. Wenn die Philosophie in jener Zeit der Krisis, wo der Glaube an sie in weiten Kreisen erschüttert und ihr Ansehen in beständigem Schwinden begriffen war, sich selbst nicht aufgegeben, ja sich nur um so stärker daraus erhoben hat, so verdankt sie das in erster Reihe dem Kantischen Geiste, von dem beseelt ihre Anhänger sich zu gemeinschaftlicher Verteidigung zusammenfanden.“ Drews ist nun freilich mit seinem Meister Ed. v. Hartmann der Meinung, dass, nachdem die Reaktivierung der Kantischen Philosophen jene „Kulturmission“ erfüllt hat, ihre Zeit vorbei ist: er kann den „Optimismus“ nicht teilen, mit dem weite Kreise an der Hoffnung festhalten, aus dem Kantischen System die Bausteine zu einem Neubau der Philosophie zu gewinnen! „Will man sich im Ernste bei den Denkern der Vergangenheit orientieren, um aus ihnen gewissermassen die Weltanschauung der Zukunft zu konstruieren, dann geht man viel zu weit zurück, indem man auf den abgegrasten Fluren der Kantischen Philosophie auf Ernte wartet, anstatt sich direkt an Schelling zu wenden, wo die Kantische Saat in voller Blüte aufgegangen.“ Drews sucht — im Anschluss an Ed. v. Hartmanns Schrift über Schelling (vgl. Selbstanzeige in den „Kantstudien“ Bd. II, S. 370) — zu zeigen, dass Schelling in allen wesentlichen Punkten als der genuinste Fortbildner der wertvollen Kantischen Gedankenkeime zu betrachten sei, so inbezug auf das methodologische Problem (Erreichung einer apodiktischen Wissenschaft), so inbezug auf die erkenntnistheoretischen Probleme (Weiterbildung des transscendentalen Idealismus zum transscendentalen Realismus), so inbezug auf die Naturphilosophie (logische Entwicklung der Qualitäten der Natur aus ihren apriorischen Formen im Subjekt, also apriorische Konstruktion der Naturwissenschaft), endlich inbezug auf den wichtigsten und fundamentalsten Punkt, die metaphysische Prinzipienlehre. — Wir können uns auch durch diese Apologie nicht davon überzeugen, dass wir besser daran gethan hätten, statt „Kantstudien“ etwa „Schellingstudien“ zu begründen. Dass auch Schelling einmal wieder zu Ehren kommt, ist ja an sich nicht unmöglich — die Welt ist rund und dreht sich. Aber dass die Erneuerung der Schelling'schen Spekulation nicht zum Heile der Philosophie ausschlagen würde, daran zweifeln wir nicht im geringsten.

**Kühn, Theodor.** Die Sittenlehre E. Beneke's. Ein Beitrag zur modernen Ethik. Diss. Leipzig 1892.

Wir machen auf diese bisher in der Kantlitteratur übersehene Dissertation nachträglich aufmerksam, welche S. 19—32 eine sehr lichtvolle Darstellung des

bis jetzt wenig beachteteten Kampfes giebt, welchen Beneke gegen die Kantische Ethik geführt hat. Beneke wirft Kant vor, dass er das Sittengesetz von allem praktischem Lebensinhalt entleert habe, dass die Kantische Regel, nur das Allgemeingiltige zur Maxime des Handelns zu erheben, Ausnahmen in der Praxis erleide; im kategor. Imperativ sei das sittliche Objekt zunächst völlig unbestimmt gelassen und nur durch eine Erschleichung aus dem im voraus wirksamen sittlichen Bewusstsein könne jene die Form der Allgemeinheit des kategor. Imperativs, den Schein eines sittlichen Masstabes gewinnen u. s. w.

**Herbart, Joh. Friedr.** Ungedruckte Briefe desselben, mitgeteilt von K. G. Brandis. (Beiträge zur Lehrerbildung, herausgeg. von K. Muthesius, Heft 6.) Gotha, Thienemann, 1898. (36 S.)

Diese interessante Publikation von 17 Briefen Herbarts bietet auch uns einiges Beachtenswerte. So sagt z. B. Herbart (an Chr. Aug. Brandis am 21. Nov. 1831) im Anschluss an eine längere Auseinandersetzung über die Kantische Philosophie speziell über Form und Materie: „Das Hirngespinst (eines ursprünglich vorstellenden Subjekts) hätte gar nicht da sein sollen; es gaukelt aber uns allen vor, weil wir an die formlosen Empfindungen nicht denken, und immer den jetzigen Zustand unseres Bewusstseins für den primitiven halten. Das ist das alte Reinholdische Vorurteil, welches nicht begriff, das die Vorstellungen als Bilder von Dingen nur neue Editionen der Empfindungen sind, geformt durch ihr Reproduktionsgesetz.“ S. 21 wird weiter ausgeführt, dass zwischen der empfindenden Seele und dem vorstellenden Subjekt scharf zu unterscheiden sei: bei jener sind noch keine Formen der Erfahrung nötig; „die Empfindungen bieten noch keine Bilder dar, durch welche wir Dinge zu erkennen glauben möchten“. Nach S. 22 ist der Gegensatz von Subjekt und Objekt eine Schöpfung der „gemeinen Täuschung“, nach S. 32 etwas, was man „auf dem Standpunkt der Reflexion“ in die Empfindung „hineindenkt“. „Mit dem Satze: das ‚Ich denke‘ muss alle meine Vorstellungen begleiten können — ist weiter nichts gesagt, als die Möglichkeit des Hinzudenkens auf dem Standpunkt der Reflexion“ (S. 32 cfr. S. 22). „Nach Ihnen [Brandis] müssten Roth und Sauer und Warm und Eis etwas Gemeinsames enthalten oder anzeigen, nämlich — das Subjekt. Wollen Sie sich etwan auf das Kantische „Ich denke“ berufen? Hätte Kant eine bessere, stärkere ursprünglich synthetische Einheit der Apperception finden können, sie wäre ihm ohne Zweifel sehr willkommen gewesen. Hat einer der Folgenden etwas Besseres an dieser Stelle gewusst? Wissen Sie etwas Besseres?“ (a. a. O.) S. 24 wird der Unterschied des wirklichen und des intelligibeln Raumes berührt. S. 33 heisst es: „Dass Religion wesentlich auf dem Gefühle beruht, versteht sich von selbst; das lag aber schon in Kants Lehre, nach welcher das Bewusstsein des sittlichen Bedürfnisses als Grund der Religion anerkannt war“; und S. 28 nennt sich Herbart speziell inbezug auf Religionsphilosophie „einen Kantianer“.

**Heinze, Max.** Moritz Wilhelm Drobisch. Gedächtnisrede in der Königl. Sächs. Ges. d. Wiss. Leipzig, S. Hirzel. 1897 (25 S.).

Mit liebevoller Wärme, aber in strenger Objektivität gedenkt Heinze des Verstorbenen, der auch in der Geschichte der Kantbewegung eine bedeutsame Rolle gespielt hat. Schon als Student wurde er durch Krug in die Kantische

Philosophie eingeführt. Nachher schloss sich Drobisch der Herbartischen Richtung an: „wie aber Herbart selbst sich als Kantianer, wenn auch etwas späterer Zeit, bezeichnete, so war sich auch Drobisch der Verwandtschaft gewisser seiner Ansichten mit den Kantischen bewusst, so dass er in vertrautem Kreise wohl Herbart seinen Vater und Kant seinen Grossvater nannte.“ Er sprach schon 1845 aus, dass nach den fünfzigjährigen Kämpfen, nach den grossen Anstrengungen ohne bleibenden Erfolg sich die Zeugungskraft der Philosophie am fruchtbarsten bewähren würde in der Wiederaufnahme der Untersuchungen, die Kant so grossartig eingeleitet und nach ihm niemand umfassender und scharfsinniger fortgeführt habe, als Herbart. Aber sich diesem Letzteren ganz und rückhaltlos hinzugeben, daran verhinderte ihn eben, so zu sagen, sein Kantisches Gewissen, und so kam es zu Verstimmungen mit Herbart, über welche wir aus dem noch nicht publizierten Briefwechsel beider sehr interessantes erfahren. Drobisch hat durch seine Schriften und noch mehr durch seine Spezialvorlesungen über Kant vom Herbartschen Standpunkt aus in ähnlicher Weise zur Wiederbelebung des Kantstudiums, zur Renaissance der Kantischen Philosophie beigetragen, wie etwa Zeller vom Hegel'schen Standpunkt aus. — Ueber das spezielle Verhältnis von Drobisch zur Kantischen Philosophie ist noch folgendes aus der Heinzeschen Rede zu erwähnen. Die grösste Verwandtschaft mit Kant zeigt Drobisch in seiner Religionsphilosophie. Der ontologische und der kosmologische Gottesbeweis erscheinen ihm unbrauchbar, durch den teleologischen ergiebt sich das Dasein des geglaubten Gegenstands als ein höchst wahrscheinliches. „Zu festerer Ueberzeugung bringen noch die moralisch-praktischen Glaubensgründe, die bei Drobisch in ähnlicher Weise wie bei Kant darauf hinauslaufen, dass es Bedingung zur Erfüllung der Pflicht sei, zu glauben, dass eine sittliche Ursache die Welt auf den Zweck des Guten hin eingerichtet habe. Unsere Aufgabe ist es, das höchste Gut d. h. den moralischen Weltzweck zu verwirklichen, aber die Ausführung ist nur dann möglich, wenn Gott die mit Absicht wirkende Ursache des sittlichen Zweckes und der für diese zureichenden Mittel in der Natur ist.“ — In seiner Logik hat Drobisch ursprünglich in der 1. Aufl. den streng formalen Standpunkt Kants und Herbarts eingenommen; in der Vorrede zur 2. Aufl. wendet er sich gegen Kants Trennung des Denkens vom Erkennen, ohne dass es ihm aber gelungen wäre, in der Ausführung selbst das Verhältnis der formalen Betrachtung der logischen Gesetze zu den materialen empirischen Bestimmungen richtig und konsequent festzustellen. — Gegen Kants Idealismus bemerkt er, dass die Vernunft zwar Gesetze geben könne, dass aber die Natur sie entweder annehme oder zurückweise, da Sein und Denken nicht identisch seien. — In der Schrift: „Kants Dinge an sich und sein Erfahrungsbegriff“ (1882) erörtert Drobisch mit Scharfsinn den Widerspruch zwischen Kants realistischer Position der Dinge an sich und den Konsequenzen seines Erfahrungsbegriffs. — In der Abhandlung „über die Stellung Schillers zur Kantischen Ethik“ behauptet Drobisch im Gegensatz zu Kuno Fischer, dass Schiller niemals das ästhetische Ideal über das moralische habe stellen wollen.

**Marty, A.** Was ist Philosophie? Rektoratsrede. Prag, J. G. Calve 1897. (35 S.)

Kant definierte die Philosophie formal als „System der Erkenntnisse aus blossen Begriffen.“ Diese Definition ist natürlich auf die bei Kant und seiner

Schule herrschende besondere Theorie über die Natur und die Bedingungen unserer Erkenntnis zurückzuführen. Dass hierbei die Psychologie und ihre Stellung zu kurz gekommen ist, ist die wohl erwogene Ueberzeugung von Marty. In Uebereinstimmung mit Stumpfs bekannter Abhandlung betont der Verfasser die Unentbehrlichkeit psychologischer Untersuchungen für die Frage nach den Quellen und Grenzen unseres Erkennens im Gegensatz zu Kant und den Neukantianern, und in der Richtung von J. Locke und D. Hume. Und so verwandelt sich dann die Frage: was ist Philosophie? in die Antwort: welche Rolle spielt die Psychologie in der Philosophie? Diese Frage ist um so brennender, als ja ausser der Kantischen Schule noch eine zweite, freilich ganz entgegengesetzte Richtung die Psychologie aus der Philosophie herauslösen will, natürlich aus ganz anderen Gründen, als Kant: darnach soll Psychologie als eine selbständige Naturwissenschaft nichts mehr mit der Philosophie im eigentlichen Sinne zu thun haben. Also nach rechts und nach links hin will Marty der Psychologie ihre Stellung im Rahmen der Philosophie wahren. Es ist „der methodisch-praktische Standpunkt der Arbeitsteilung", von welchem aus Marty jene Vereinigung fordert. Philosophie ist ihm „jenes Wissensgebiet, welches die Psychologie und alle mit der psychischen Forschung nach dem Prinzip der Arbeitsteilung innigst zu verbindenden Disziplinen umfasst: von theoretischen Wissenschaften die Metaphysik und Erkenntnistheorie, von praktischen die Ethik, Rechtsphilosophie und Politik (samt Soziologie und Philosophie der Geschichte), ferner die Logik, und endlich die Geschichte der Philosophie." Besonders Metaphysik (nebst Erkenntnistheorie) und Psychologie gehören trotz der Differenz der Gegenstände vom heuristischen Gesichtspunkte enge zusammen, und gerade der Psychologe ist es, welcher vor jedem andren Forscher zur Stellung und Lösung metaphysischer Probleme geeignet erscheint. „Schon wenn mit Kant gefragt wird, ob wir ausser analytischen auch synthetische Urteile a priori besitzen, und ob die letzteren nicht etwa zwar ebenso wie die ersteren zum wissenschaftlichen Fortschritt überall notwendig, aber im Gegensatz zu ihnen mit dem Verlassen des phänomenalen Gebietes aller Gültigkeit bar und verlustig seien, so ist klar, dass nur (?) psychologische Forschung darüber entscheiden kann. Dies aber ist eine Frage, von deren entsprechender Beantwortung jede ontologische und kosmologische Untersuchung vorbedingt ist. Psychologische Erfahrung und Analyse sodann ist es auch, die allein auf die Quelle und den wahren Sinn der wichtigsten metaphysischen Begriffe, wie den der Kausalität, der Substanz führen kann."

**Schotten, Heinrich.** Die Grenze zwischen Philosophie und Mathematik, mit besonderer Berücksichtigung der modernen Raumtheorieen. Festschrift zum 50jährigen Bestehen des Realprogymnasiums zu Schmalkalden. Braunschweig, Otto Salle 1896. 4°. (12 S.)

Der Verfasser, rühmlich bekannt durch sein Werk: „Inhalt und Methode des planimetrischen Unterrichts" I. Bd. 1890, II. Bd. 1893, in welchem er schon „den Kantischen Weg" einschlägt (I, 119), bekennt sich auch in dieser scharfsinnigen Abhandlung als ein Anhänger des „Altmeisters Kant". Fussend auf dem Begriff der „reinen Anschauung" und der in ihr uns gegebenen „Anschauungsnotwendigkeit", bestreitet Schotten die angebliche Möglichkeit, welche von einigen Vertretern der Nicht-Euklidischen Geometrie — Schotten bezeichnet sie als mathematische Uebermenschen — behauptet wird, sich andere Raumverhältnisse

anschaulich vorstellen zu können. Speziell gegen Helmholtz und seine Theorie der Flächenwesen wendet sich der Verfasser, sofern eben Helmholtz resp. einige seiner Nachfolger behaupten wollen, unsere gewöhnliche Anschauung sei nur empirisch und zufällig so wie sie ist geworden, und es sei nur ein Mangel an Elastizität, wenn man eine solche andersartige Anschauungsmöglichkeit überhaupt leugne. Dabei werde aber, nach des Verfassers scharfsinnigen Ausführungen, der Unterschied empirischer und reiner Anschauung, der Unterschied zwischen äusserem Sehen und innerer Vernunftanschauung vollständig verkannt; jenes äussere Sehen ist Sinnestäuschungen unterworfen, welche durch diese innere Anschauung korrigiert werden; denn jenes äussere Sehen kann so und so sich wandeln, die innere oder reine Anschauung enthält eine ebenso unveränderliche Notwendigkeit, wie das Denken. Anschauungsnotwendigkeit und Denknotwendigkeit sind gleichermassen ewig und innerlich unveränderlich und unverbrüchlich. Ueber die Anschauungsnotwendigkeit im dreidimensionalen ebenen Raume hinauszuspringen ist ebenso unmöglich, wie über die logischen Denknotwendigkeiten, die in den Sätzen vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten gegeben sind. Beide sind auch gleich unbeweisbar. Daher haben jene metageometrischen Spekulationen keinen philosophischen, erkenntniskritischen Wert, sondern nur mathematischen. „Die Metageometrie ist keine philosophische, sondern eine rein mathematische Wissenschaft und innerhalb der Mathematik eine rein analytische ohne jede geometrische Bedeutung.“ „Die Metageometrie muss unter zwei völlig getrennten Gesichtspunkten beurteilt werden: mathematisch ist sie eine intakte, aber rein analytische Wissenschaft, die mit Geometrie nichts weiter als den Namen gemeinsam hat; philosophisch ist ihr jede Bedeutung als Erkenntnisquelle für unsere Raumanschauung abzusprechen, und alle dahinzielenden Versuche sind als ein unrechtmässiges Ueberschreiten der Grenze zwischen Philosophie und Mathematik aufs allerbestimmteste und mit allem Ernst und Nachdruck zurückzuweisen.“ Diese sehr beachtenswerten Ausführungen sind eingeleitet durch einige historische Notizen zur „Urgeschichte der Nicht-Euklidischen Geometrie“, welche auch für den Philosophen von Wert sind.

**Wolff, Hermann.** Neue Kritik der reinen Vernunft. Nominalismus oder Realismus in der Philosophie. Leipzig, Herm. Haacke, 1887 (470 S.).

Der Verfasser, weiland Dozent der Philosophie an der Universität Leipzig, welcher im März 1896 „aus den Reihen der Lebenden geschieden ist“, wie die Vorbemerkung sagt, hat sich zeitlebens viel mit Kant beschäftigt. Schon seine Doktordissertation behandelt „Die metaphysische Grundanschauung Kants, ihr Verhältnis zu den Naturwissenschaften und ihre philosophischen Gegner“ (Leipzig, Edelmann, 1870); seine Habilitationsschrift: „Ueber den Zusammenhang unserer Vorstellungen mit Dingen ausser uns“ (Leipzig, Edelmann, 1874) beschäftigt sich naturgemäss viel mit Kant und enthält als Anhang seine Antrittsrede: „Ueber den Realismus in Kants Philosophie“. Wolffs grössere Werke, bes. „Spekulation und Philosophie I, II“, (Berlin, Deutieke, 1878) nehmen überall eingehend Rücksicht auf Kant. Im Jahr 1884 liess er in demselben Verlag einen „Wegweiser in das Studium der Kantischen Philosophie“ erscheinen. Ueberall stellte er dem Kantischen idealistischen Rationalismus einen an Locke und H. v. Kirchmann sich anschliessenden realistischen Empirismus gegenüber. In dem nun vor-

liegenden Opus Postumum ist dasselbe der Fall, nur mit dem Unterschied, dass Wolff jetzt die positiven Berührungspunkte seiner Lehre mit der Kantischen stärker hervorhebt. Infolge dessen hat dieses Werk auch einen höheren wissenschaftlichen Wert gewonnen, als die früheren desselben Verfassers. Denn Wolff, wenn er auch ein fleissiger und ehrlicher Arbeiter war, lässt in seinen Publikationen vielfach die nötige Gründlichkeit vermissen. Auch dies Werk zeigt dieselben Mängel, aber es ist im Ganzen doch mit grösserer Sorgfalt abgefasst, und enthält, wenigstens in seiner ersten Hälfte, Gesichtspunkte, welche nicht ohne weiteres zu verwerfen sind. Freilich muss man viel Spreu damit in den Kauf nehmen. Wer aber die nötige Sonderung vornimmt, kann doch fruchtbare Körner finden.

In der „Einleitung" (1—36) unterscheidet Wolff die „Grundrichtungen" bei Kant: die empiristische, die psychologische und die dogmatistische. (Mit der letzteren identifiziert Wolff die „formalnominalistische", der er — unter gänzlichem Missverstehen der auf das Mittelalter bezüglichen Ausdrücke „Nominalismus" und „Realismus" — seine „realistische" gegenüber stellt. Darauf bezieht sich dann auch der oben angeführte Nebentitel des Werkes.) Die dogmatische (rational-spekulative) Richtung will Wolff fallen lassen, die empirische und psychologische will er selbständig weiterbilden; bei Kant aber kämpften jene Richtungen mit einander, so dass es „bei einem derartigen Bestand des Kritizismus zu einer inneren Ruhe und befriedigenden Einheit nicht kommen kann" (28).

Der erste Teil (37—338) behandelt „die Probleme der Analytik der Kr. d. r. V." Der erste Abschnitt hat die orientierende Ueberschrift: „Die Probleme der transscendentalen Logik Kants vom Standpunkt induktiv-realistischer Forschung aus. Das Kategorienproblem und weitere logische Probleme. Die Kategorien Kants in Wahrheit Reflexionsformen des menschlichen Geistes" (41—190). In einer Einleitung skizziert zunächst der Verf. seine eigene Auffassung: „wir haben im Prinzip den Gegensatz von Gegenständen und Manifestationen (Darstellungen) derselben im sinnlichen Bewusstsein zuzulassen" (54) „diese Festsetzung ist für das ganze folgende Werk massgebend" (55). Sodann wird S. 56ff. das Problem der Analytik entwickelt im Anschluss an die bekannte Prolegomenastelle über Hume; Wolff weist wohl richtig nach, dass Kant Hume's Meinung nicht ganz richtig wiedergegeben und verstanden habe, hat aber auch seinerseits die Kantische Stelle nicht ganz richtig erfasst. Wolff giebt im übrigen Kant ganz Recht in der Leugnung des sensualistischen Ursprungs der Kausalitätsidee und spricht sich sogar für die „Apriorität" derselben aus in dem Sinne, dass dieselbe eben eine „Reflexionsform des menschlichen Geistes" sei. Aber er wirft Kant, wie so viele vor ihm, Unvollständigkeit seiner Kategorientafel vor: Identität, Widerspruch, Gegensatz, Subjekt, Objekt, Mittel, Zweck, Zweckmässigkeit, Bedingung, Bedingtes, Grund, Folge u. s. w. wären seines Erachtens ebenfalls in die Tafel aufzunehmen gewesen. Auch der Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich ist eine blosse Reflexionsform, wie Wolff im Anschluss an Hegel annimmt. Aber das Kant überhaupt die Kausalität als apriorisch erkannte, ist eine Entdeckung.

„Indem Kant zu dieser Entdeckung gelangte und dieses Problem zur Anerkennung brachte, hat er damit eine wissenschaftliche Leistung vollbracht, die ihm für alle Zeiten einen Ehrenplatz in der Geschichte der Wissenschaft

sichern wird, und die es bewirkt, dass, wie die Geschichte aufweist, wir mit unseren Forschungen nie über Kant hinauskommen, wohl aber stets an ihn anzuknüpfen haben" (71). Dagegen findet die Ableitung der Kategorieen, und speziell der Kausalität aus der Urteilstafel keine Gnade. Wolff hat in einem Anhang (S. 453—470) aus den entgegengesetzten Lagern der Kantianer und Antikantianer 17 Stimmen gesammelt, die sich alle gegen die Richtigkeit der „metaphysischen Deduktion der Kategorieen aussprechen, eine ganz dankenswerte Zusammenstellung. Wolff will jene Kategorieen" aus dem „reflektierenden Denken" ableiten. Was er aber (im Anschluss an Locke, Hegel und v. Kirchmann) über die psychologische Natur dieses „reflektierenden Denkens" sagt, ist psychologisch sehr schwach. Hier gerade hätte Wolff Gelegenheit gehabt, wertvolle Korrekturen an Kant anzubringen; aber seine psychologische Deduktion ist zu roh, als dass sie wissenschaftlichen Wert hätte; übrigens hätte er in Lotze's Lehre vom „beziehenden Denken" Winke zur fruchtbaren Behandlung der Sache gefunden. So ist gerade dieser Kernpunkt des Wolff'schen Werkes unbefriedigend. Seinen „Reflexionsformen" will Wolff nicht konstitutiven, nur „regulativen" Wert beilegen (wobei sich S. 93 das Missverständnis findet, auch Kant habe den Kategorieen der Relation nur regulativen Charakter beigelegt); auch sollen seine Reflexionsformen nicht im Widerspruch mit der Erfahrung stehen, wie das bei den Kantischen Kategorieen der Fall sei (96). Der „spekulativ-nominalistischen" Deduktion Kants setzt Wolff seine „induktiv-realistische" gegenüber (97), und schliesst sich dabei genau an Helmholtz an. Weitere Erörterungen sind der „Wechselwirkung" gewidmet, welche er, Schopenhauer gegenüber, als eine berechtigte Reflexionsform aufrecht erhalten will (98 ff.). Weiterhin werden dann S. 113 ff., 122 ff., 129 ff. die einzelnen Reflexionsprozesse und die sich an sie anschliessenden Reflexionsformen genauer detailliert, unter Ausbildung Hegel'scher und Kirchmann'scher Ansätze (Form — Inhalt, äusserlich — innerlich, wesentlich — unwesentlich u. s. w.). Man kann sagen: Wolff will die Kantischen „Reflexionsbegriffe" (deren Amphibolie Kant ja eingehend behandelt) und die Kategorieen desselben zusammenschmelzen und so nimmt er (S. 129 f) circa 20 derartige Formen an. Die Reflexionsform: Ding an sich — Erscheinung wird S. 119 ff und speziell, im Gegensatz zu Kants Kapitel über die Phänomena und Noumena, behandelt.

Von S. 137 an kommt die transscendentale Deduktion zur Sprache, wobei sich Wolff besonders gegen Kants Lehre von der Synthesis, aber nicht sehr glücklich äussert. Dass die Lehre vom Schematismus keinen Anklang findet, (S. 143 ff) ist nicht verwunderlich. An Stelle der Kantischen „Grundsätze" setzt Wolff (S. 148 ff) seine „Reflexionsurteile" und unterscheidet empirische und reine. Eine Tafel der ersteren giebt er S. 152 ff, eine Tafel der zweiten S. 158 ff. Die ersteren entsprechen den Kantischen synthetischen Urteilen a posteriori oder „Erfahrungsurteilen" (im Unterschied von den Wahrnehmungsurteilen), die zweiten entsprechen den Kantischen synthetischen Urteilen a priori. Gerade hier sind nun manche verwertbaren Gedanken enthalten. Was Wolff selbst giebt, leidet an den oben hervorgehobenen Mängeln. Vielleicht findet sich einmal Jemand, der den nur oberflächlich ausgebeuteten Schacht mit grösserer Sorgfalt und Energie in Angriff nimmt. Hier kann nur darauf hingewiesen werden, dass hier noch eine Stelle vorhanden ist, welche den Abbau lohnen könnte, aber man muss stärkere Werkzeuge dazu mitbringen, als Wolff.

Da nach Wolff auch die Zahlen nur reine Gedanken- oder Reflexionsformen des menschlichen Geistes sind, so folgt hier (S. 164 ff) ein Kapitel über „das reine logische Wesen der Wissenschaft der Arithmetik".

Zum Schluss des Abschnittes folgt eine „Bestätigung der im Vorangehenden vorgetragenen Analysen aus Kant und dem Neu-Kantianismus" (168—184), wo gezeigt wird, dass und wie Wolffs Positionen mit Kant selbst, ferner mit Liebmann, J. B. Meyer, Laas, Paulsen, Riehl, B. Erdmann u. A. übereinstimmen sollen.

Als zweite Hälfte des ersten Hauptteils folgt nun in Umkehrung der originären Reihenfolge bei Kant eine Darstellung der „Probleme der transscendentalen Aesthetik Kants vom Standpunkt induktiv-realistischer Forschung aus". Dabei geht aber Wolff davon aus, dass in dem Problem der sinnlichen Anschauung schon das „Ichproblem" und das „Gegenstandsproblem" steckt und behandelt auch diese beiden in diesem Zusammenhang und zwar zuerst. Dem „Ichproblem" sind S. 196—217 gewidmet. Kants Lehre von der Apperzeption („Ich denke") und seine „trostlose Lehre vom inneren Sinne" werden hier erörtert im Anschluss an Wundt, bei welchem mit Recht „versteckter Kantischer Einfluss" angenommen wird (204). Das „Gegenstandsproblem" nimmt S. 217—228 in Anspruch; auch hier schliesst sich Wolff an Wundt's sowie auch an Ed. v. Hartmann's Kantkritik an. Darauf folgt S. 228 ff ein Absehnitt: „Der Perzeptionsprozess als Vermittelungsvorgang zwischen Ich und Gegenstandswelt — nach Kant: Das Problem der sinnlichen Anschauung." Hier kommen auch die „Anticipationen der Wahrnehmung" zur Sprache; aber hier entfernt sich Wolff immer mehr von der Kantischen Basis und segelt im Fahrwasser der neueren experimentellen Psychologie. In der sinnlichen Empfindung wird, wie schon oben angeführt, eine „Manifestation" der Gegenstände gefunden (263 ff) und zwar „eine wesentliche und bedeutungsvolle". Darauf folgt ein Kapitel über „das logische Wesen der Wissenschaft der Geometrie" (265 ff). Nicht ohne schwere Missverständnisse ist wieder der folgende Abschnitt: „Der Vorgang des unmittelbaren psychischen Bewusstseins — der Apperzeptionsprozess nach Kant" (272 ff). Von S. 283 an erscheint das eigentliche Problem dieses Teils, das Raum- und Zeitproblem. Wolff giebt wohl eine spezielle Kritik der einzelnen Argumente, aber was er hier sagt, hat m. E. gar keinen Wert. Dass Wolff den Raum (und die Zeit) ebenfalls eine „reine Reflexionsform des menschlichen Geistes" nennt (293), beruht auf einer gänzlichen Verkennung der Anschauung im Unterschied von der Reflexion. Auch den folgenden Abschnitten über die Möglichkeit der Mathematik und der Naturwissenschaft, sowie der Psychologie kann ich nicht viel brauchbares entnehmen.

Der zweite Hauptteil des umfangreichen Werkes, von S. 337 ab, ist der Dialektik gewidmet, deren Probleme ebenfalls vom Standpunkt „induktiv-realistischer Forschung" aus besprochen werden sollen. Diese detaillierte Kritik der drei Teile der Dialektik bietet ebenfalls nicht allzuviel Ausbeute. Der Mangel an Schärfe macht sich hier wieder recht störend bemerkbar; aber im einzelnen sind manche beachtenswerte Gedanken zu finden, die aber hier herauszustellen doch zu weit führen würde. Der Verf. schliesst diesen Abschnitt mit den Worten: „Wenn bei Kant das letzte abschliessende Wort seiner kritischen Untersuchungen . . . lautete: Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, lautet es bei mir — nach den Untersuchungen der induk-

tiven Forschungsmethode —: Ich musste das Wissen in seiner ganzen Macht als Erkenntnisfaktor rehabilitieren, es in seiner Bedeutung und Giltigkeit aufweisen, um dadurch scharf die Grenzen zu bestimmen, bis wohin das Wissen reicht, wo es aufhört und der Glauben beginnt." Man vergleiche diesen langatmigen Satz von Wolff mit der schlagenden Sentenz von Kant, und man hat den ganzen Mann.

**Fiser, Raimund.** Vergleich einer Darstellung der Lehre vom Ursprung des Begriffes der Ursache und von der Natur des Kausalgesetzes. Programm des Stifts-Obergymnasium in Braunau 1897. (50 S.)

In engem Anschluss an Martys Vorlesungen über „Ausgewählte metaphysische Fragen" kritisiert der Verfasser Hume's, Kants und Mill's Kausaltheorieen. Kant hat D. Hume nicht widerlegt und folglich die Wissenschaft nicht, wie er doch die Absicht hatte, gerettet. Denn Kant hat den Kausalsatz für synthetisch a priori gehalten, während er doch analytisch ist; ausserdem bleibt er im Subjectivismus stecken. Für seine Auffassung des Kausalgesetzes sucht dann der Verfasser im Anschluss an Stumpf Hilfe bei der Wahrscheinlichkeitsrechnung.

**Bergmann, Julius.** Die Gegenstände der Wahrnehmung und die Dinge an sich. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik. Bd. 110, S. 39—104.

Eine Abhandlung, welche in ihrem Rahmen die grundlegendsten Fragen der Erkenntnistheorie und Metaphysik behandelt und in der bei diesem Verf. schon bekannten scharfsinnigen Weise diskutiert. Indem er eine eingehende Kritik des Wahrnehmungsvermögens giebt, sucht er zugleich einen gewissen Aufschluss über die allgemeine Beschaffenheit des Ansichseienden zu geben. Naturgemäss kann er nicht umhin, sich wiederum mit Kant auseinander zu setzen, freilich polemisch; aber indem er unermüdlich Kants Lehre kritisiert, erweist er gerade ihr als der bedeutendsten philosophischen Theorie die grösste Ehre. So kommt er denn auch hier wiederum auf Kants Theorie der Existenz resp. auf Kants Lehre vom Existentialurteil zu sprechen (S. 56 ff.): nicht die Position des Dingbegriffes findet er im Existentialurteil ausgesprochen; ich denke mir ein Ding vielmehr ausser mir als daseiend, „indem ich es denke als zusammenseiend in der Welt mit meinem es denkenden Ich, das ich als daseiend denke". „Das Urteil, dadurch ich einem Ding ausser mir Dasein zuschreibe, sagt nicht aber von diesem Ding aus, dass es in der Welt enthalten sei (denn diese Aussage würde das Dasein des Dinges voraussetzen), sondern es sagt von der Welt aus, dass sie dieses Ding enthalte". — In seiner Theorie von der Wahrnehmung und den ihr entsprechenden Gegenständen geht Bergmann auf Cartesius zurück und glaubt diesen Standpunkt auch ausführlich gegen den Skeptizismus Kants rechtfertigen zu müssen" (S. 68—79). So wird denn Kants Lehre von der äusseren und insbesondere von der inneren Anschauung eingehend kritisiert; besonders die Lehre vom Ich und von der Affektion des inneren Sinnes findet der Verfasser widerspruchsvoll, und im Zusammenhang damit Kants Lehre von der blossen Phänomenalität der Zeit. Die parallele Behandlung von Zeit und Raum verwirft Bergmann, ähnlich wie Lotze. Der Raum ist ihm freilich auch Erscheinung, aber „Erscheinung für ein absolutes Bewusstsein", für welche Auffassung er bei Berkeley und Spinoza Anknüpfungspunkte findet.

Aber auch dieser „objektive Idealismus" ist doch in der Form, in welcher ihn Bergmann vertritt, zuletzt auf dem Kantischen Baume gewachsen, wie die ganze an Fichte sich anschliessende „idealistische" Bewegung.

**Bergmann, Julius.** Ueber den Satz des zureichenden Grundes. Ztschr. f. immanente Philos. Bd. II, Hft. 3, S. 261—345.

Bergmann unterscheidet zunächst die metaphysische Bedeutung, welche Leibniz seinem Satze vom zureichenden Grunde giebt, von der logischen Bedeutung, welche derselbe bei Kant hat, oder vielmehr genauer von den beiden logischen Bedeutungen desselben bei Kant: denn, worauf Bergmann auch in dieser Zeitschrift selbst, Bd. II, S. 336 ff. mit Recht hingewiesen hat, Kant versteht unter dem Satz vom Grunde bald das, was Bergmann zur schärferen Unterscheidung das Prinzip der Gewissheit nennt: dass jeder Satz einen das Fürwahrhalten desselben rechtfertigenden, also die Wahrheit des für wahr gehaltenen verbürgenden Beweggrund haben müsse — bald das, was Bergmann als das Prinzip der Konsequenz bezeichnet, das Verhältnis von Grund und Folge: a ratione ad rationatum valet consequentia. Von diesen logischen Bedeutungen des Satzes bei Kant also ist die metaphysische Bedeutung des Satzes zu unterscheiden, bei der es sich um den sachlichen Grund eines Urteils handelt, d. h. um den Grund des darin gedachten Seins oder Geschehens. „Wir denken offenbar nicht bloss etwas über unser Denken und Erkennen, sondern auch über die Gegenstände, die wir erkennen wollen, die wirklichen Dinge, wenn wir für alles, was ist und geschieht, einen zureichenden Grund fordern. Für die Logik kann dieser Satz nur die Bedeutung einer in der Metaphysik zu rechtfertigenden Voraussetzung haben". Allein diese Charakteristik des Satzes vom zureichenden Grunde als eines rein metaphysischen Prinzips bei Leibniz kann dann Bergmann doch nicht durchführen: denn bei Leibniz besteht ja, wie dann weiter ausgeführt wird, „der zureichende Grund eines Sachverhaltes in dem Inhalt des Subjektsbegriffes des analytischen Urteils, durch das er gedacht werden kann, da ja dieser Inhalt dasjenige ist, woraus der Sachverhalt verstanden werden kann". Indem daher Leibniz den Satz des zureich. Gr. durch den Satz erläutert: Praedicatum inest in subjecto, gleitet die Betrachtung ohne weiteres wieder aus der Metaphysik in die Logik hinüber, und demgemäss sind auch die weiteren daran sich anknüpfenden Erörterungen Bergmanns mehr logisch als metaphysisch. In diesem Zusammenhange kämpft Bergmann energisch und scharf gegen Kants Behauptung, die Sätze der Mathematik und der allgemeinen Naturwissenschaft seien synthetisch a priori. Speziell die mathematischen Urteile hält er zwar für apriorisch, aber nicht für synthetisch, sondern analytisch. Denn es giebt nach ihm „analytische Urteile, die nicht tautologisch sind, sondern die Erkenntnis erweitern". Kant sah dies nicht, weil er in den Begriff des analytischen Urteils fälschlich die Bestimmung hineinschob, dass es sich auf gar keine Betrachtung des Gegenstandes gründe, dass man, um es zu verstehen und seine Wahrheit einzusehen, nicht die Anschauung seines Gegenstandes zu Hilfe zu nehmen braucht. Lässt man diese ungerechtfertigte Beschränkung fallen, so giebt es thatsächlich analytische Urteile, welche die Erkenntnis erweitern, und welche Bergmann, im Unterschied vom tautologischen, „heterologische" nennen möchte. Bergmann führt seine Position im einzelnen sorgfältig und scharfsinnig durch, speziell in Bezug auf das schon so oft behandelte Urteil: $7 + 5 = 12$; sodann

auch auf mehrere geometrische Urteile, so z. B. das Urteil, dass jede Linie ins Unendliche teilbar ist. Zu bemerken ist noch, dass Bergmann dann weiterhin (S. 341) den Kantischen Unterschied der Wahrnehmungs- und der Erfahrungsurteile anerkennt, aber im Sinne seines „objektiven Idealismus" umdeutet.

**Milhaud, G.** Essai sur les conditions et les limites de la Certitude Logique. Thèse proposée à la faculté des lettres de Paris. Paris, F. Alcan, 1894 (237 S.).

S. 148—196: Les conséquences philosophiques de la Géométrie Non-Euclidienne, mit besonderer Rücksicht auf Kant. Resultat: Die Géometrie Non-Euclidienne giebt kein argument décisif weder für den Idealismus noch für den Empirismus. S. 197—232: La prétendue solution des Antinomies cosmologiques de Kant par le principe de Contradiction. „Les chefs du néo-criticisme français", Renouvier und im Anschluss an ihn Pillon sind der Meinung, dass Kants kosmologische Antinomieen nicht zu Recht bestehen. Kant täuscht sich, wenn er der These und der Antithese dieselbe inconcevabilité zuschreibt. „La thèse de chacune des antinomies n'est qu'incompréhensible; l'antithèse est contradictoire. Or, ce qui est contradictoire est faux, et comme de la thèse et de l'antithèse, ainsi que l'avait déjà déclaré Hamilton, l'une est nécessairement vraie et l'autre fausse, la thèse se trouve démontrée." Der Verfasser bekämpft diese Meinung des „illustre penseur" und behauptet seinerseits: Si M. Renouvier avait raison, nous aurions été nous-mêmes victime d'une étrange illusion en déclarant que le principe de contradiction ne saurait autoriser aucune affirmation que l'observation ne puisse vérifier. Die „certitude logique" ist une „des chimères de l'humanité." Es giebt nur eine Gewissheit der äusseren und der inneren Erfahrung. — Die Dissertation, welche M. Boutroux gewidmet ist, ist, wie fast alle derartigen französischen „Thèses", sehr gründlich und sorgfältig.

**Brunschvigg, Léon,** Prof. de philos. au lycée de Rouen. La Modalité du jugement. Paris, F. Alcan, 1897.

In dieser wertvollen Monographie findet auch die „Philosophie critique" ihre gebührende historisch-kritische Würdigung (S. 62—78); die Lehren Kants über Modalität der Urteile (in der Analytik und Dialektik) werden gründlich und eingehend besprochen. Von späteren Vertretern des Kritizismus werden dann noch besprochen Maimon, Fichte, Hegel, F. A. Lange und Spir, ferner Lachelier, Boutroux und Bergson.

**Braig, Carl,** D. phil. et theol., Prof a. d. Univ. Freiburg. Vom Sein. Abriss der Ontologie. Freiburg, Herder 1896 (VIII u. 158 S.).

Der Verfasser ist Thomist, und kann daher der ganzen neueren Philosophie und speziell Kant kein unbefangenes Urteil entgegenbringen. „Kant hat die Wissenschaft der Metaphysik, indem er die Erkennbarkeit ihres eigentlichen Gegenstandes leugnet, zerstören wollen. Doch, während er die Dichtungen von den synthetischen Urteilen a priori macht und weil er hat voraussetzen müssen, dass die unsichtbaren Musterverknüpfungen von Begriffen die unmittelbaren Vorbilder für die Erscheinungen der Dinge seien, legt der Kritiker der Vernunft mit seinen Einbildungen Zeugnis ab gerade für die Unzerstörbarkeit des metaphysischen Triebes im Menschen" (13). „K.'s Raumlehre ist, auch wenn die

unfertigen, widerspruchsvollen Zwischengedanken beiseite bleiben, Ein grosses Sophisma" (62). Der Zeitbegriff K.'s „ist in gleicher Weise sophistisch" (87). In Bezug auf die Kausalität und ihre Bezweifelung durch Hume heisst es: „Kant bemüht sich, allerdings nach Sophistenart, die Folgen der Zweifelsucht zu bannen" (125). Ein solcher Sophist muss endlich natürlich auch „die Fälschung des Zweckgedankens" zu Stande bringen: „die Verlegung des Zweckes in das Innere des Subjekts, die Umgestaltung der Teleologie in eine transscendentale Vorbedingung der menschlichen Erfahrung ist ein Ausläufer des Grundsophismas, worauf Kant und die Seinigen die kritische, heute die relativistische und positivistische Philosophie stützen wollen ... Das subjektive Telos ist etwas gänzlich Müssiges und Unfruchtbares." Das Zugeständnis, den Zweckgedanken als heuristisches Prinzip zu verwenden, hat allerdings Früchte getragen. Dies „beweist nur, dass selbst der Kriticismus ausser Stande ist, die Einsicht in den wahren Sachverhalt der Natur völlig zu verdunkeln" (145). Sapienti sat!

---

**Adickes, Erich.** Wissen und Glauben. S.-A. a. d. Deutschen Rundschau XXIV, H. 4, 1898, S. 86—107.

„Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen", sagt Kant an einer der berühmtesten Stellen seiner Kr. d. r. V. Adickes eröffnet mit diesen Worten seine interessante Abhandlung, ohne aber sich Kants Auffassung vollständig hinzugeben. Zwar darin wird Kant ganz Recht gegeben, dass er die Religion, den Glauben, nicht auf die theoretische, sondern auf die praktische Vernunft gründet, nicht auf den Intellekt, sondern auf den Willen. „Kant steht hier zu Rousseau. Das Wissen wird entthront, der Glaube wieder in seine Rechte eingesetzt. Freilich noch nicht ganz. Kant wagt es nicht, die Konsequenzen aus der neuen Anschauungsweise zu ziehen. Ein bloss subjektiver, individueller Glaube hat nach seiner Ansicht für Moral und Religon keine zureichende Stütze. Es galt daher, dem Glauben das Persönliche, Individuelle (seine Hauptstärke!) zu nehmen, und ihn wenigstens mit einem Schein von Allgemeingiltigkeit zu umkleiden. Das hiess aber den Glauben wieder zum Wissen hinaufschrauben und in die alte, unfruchtbare Auffassung der Aufklärungszeit zurückfallen." Diese Entkleidung des Glaubens von allem Persönlichen und die Herstellung einer allgemeingiltigen Grundlage für die Religion findet den Beifall des Verf.'s keineswegs. Ganz im Sinne der Ritschl'schen Schule, mit der er offenbar sympathisiert, heisst es daher bei ihm: „Wenn die moderne Theologie neben Schleiermacher Kant zu ihren Schöpfern zählt, so ist es der Kant, welcher zuerst auf die Postulate der praktischen Vernunft hinwies und in den persönlichen Hoffnungen, Wünschen, Bedürfnissen und inneren Erlebnissen des Menschen den Grund des religiösen Glaubens entdeckte, nicht der Kant, welcher diesen Glauben allgemein verbindlich und notwendig machen wollte, ihn dadurch zugleich zu einer neuen Abart des Wissens erniedrigend." Das Verhältnis der Ritschl'schen Schule zu Kant, das positive und das negative, ist vielleicht nie schärfer und prägnanter ausgedrückt worden, als in diesem Satze. In wesentlicher Uebereinstimmung mit dieser Richtung, und zugleich mit der voluntaristischen Psychologie Paulsens findet der Verf. den Grund aller Weltanschauungen (sowohl religiöser als philosophischer) aus-

schliesslich im Fühlen und Wollen: in erster Linie fällt nicht der Intellekt, sondern der Charakter und die Lebensrichtung die Entscheidung; daher ist es vergeblich, eine Weltanschauung beweisen oder widerlegen zu wollen. Der Intellekt ordnet nur die Bausteine, welche der Charakter beibringt. „Nicht die Vernunft, wie Kant meinte, treibt uns immer wieder zu Spekulationen über das Wesen des Transscendenten, sondern unser Herz.“ (Passt dies z. B. auf Aristoteles?) „Durch die Einsicht, dass jenseits der Grenze der Einzelwissenschaften ein Glaubensgebiet liegt, in welchem subjektive Faktoren entscheiden, wird der alte Streit zwischen Glauben und Wissen endgiltig beigelegt.“ Doch haben auch die Einzelwissenschaften nicht die Befugnis, das „Recht auf Glauben“ zu verkümmern.

Es giebt gewiss viele Theologen, welche einem solchen Friedensschluss zustimmen. Aber es giebt auch Glaubensrichtungen, welche diese so reinlich gezogene Grenze absolut nicht inne zu halten beabsichtigen; und die Macht dieser Glaubensrichtungen ist heute wieder im Steigen begriffen. Die mächtigste davon ist die katholische Kirche. Diese werden sich sehr gern berufen auf das Wort des Verf.'s: „bevor der Intellekt gezwungen werden kann, gewisse Konsequenzen als notwendig anzuerkennen, muss der Charakter willig gemacht werden, sie zu ziehen, der Wille tähig, sie zu ertragen.“ Wie man in diesem Sinne auf den Willen einwirkt, um Glauben zu erzwingen, versteht ja jene Kirche ausgezeichnet, welcher der Verf. eigentlich Recht geben müsste, wenn sie von ihrem Standpunkt aus den Unglauben als Mangel an gutem Willen auffasst und demgemäss behandelt. Natürlich ist dies absolut nicht im Sinne unseres Verf.'s, welcher vielmehr selbstverständlich das Recht jedes Subjekts auf seine eigene persönliche Ueberzeugung aufs stärkste betont. Die Gefahr ist nur die, dass mächtigere Subjekte immer wieder den Versuch machen werden, ihre Willensrichtung und die diesen entsprechenden religiösen Anschauungen anderen aufzuzwingen, und wenn nun diese anderen sich nicht einmal mehr auf die Vernunft berufen dürfen, dann wird ihnen die letzte Waffe aus der Hand gewunden. Solche Konsequenzen werden doch vielleicht die Anerkennung herbeiführen, dass Kants Bestreben, das Persönliche und Willkürliche aus der Religion zu entfernen und dieselbe auf die allgemeine Menschenvernunft zu begründen, nicht eine blosse „Schwäche“ gewesen ist. Gewiss hat das dem Einzelsubjekt Wertvolle bei Kant nicht seine volle Würdigung gefunden. Und in diesem Sinne ist die Theologie der Werturteile, wie man die Ritschl'sche Schule kurz bezeichnen kann, eine sachlich berechtigte Ergänzung zu Kant. Aber eines und das wichtigste übersieht jene Theologie der Werturteile. Nämlich: die Wertunterschiede zwischen den Werturteilen verschiedener Subjekte selbst! Um diese Wertung festzusetzen, dazu ist der Intellekt, oder nach Kantischer Terminologie, die theoretische Vernunft doch wieder absolut notwendig. Und ihr gutes Recht darf nicht durch die Willkür der Einzelsubjekte mit ihren angeblichen „Bedürfnissen“ verkümmert werden.

An dem Tage, an dem ich dies schreibe, — 11. Jan. — sind es gerade hundert Jahre her, dass Friedrich Wilhelm III., gegenüber einer Richtung, welche auch durch allerlei Mittel den Willen fügig und den Charakter willig machen wollte, gewisse Glaubensvorstellungen in sich aufzunehmen, jene denkwürdige von echt Kantischem Geist eingegebene Kabinetsordre erliess, in der es u. a. hiess: „Ich weiss, dass die Religion Sache des Herzens, des Gefühls und der

eigenen Ueberzeugung sein muss . . ." aber es heisst dann auch weiter: „Vernunft und Philosophie müssen ihre unzertrennlichen Gefährten sein."

**Récéjac, E.,** Docteur ès lettres, Essai sur les fondements de la connaissance mystique. Paris, F. Alcan, 1897 (306 S.).

Im ersten Teile (l'Absolu) handelt das erste Kapitel von den „diverses positions de l'esprit vis-à-vis de l'absolu". Der 3. Abschnitt handelt vom „Criticisme" und bespricht zunächst: „la définition Kantienne de l'être" und kommt zur These: „Kant a eu peur du Fanatisme non du Mysticisme". Dann wird die zweite These aufgestellt: L'Apriori Kantien (l'esprit) appelle un autre Apriori (le Nouméne ou Absolu), où, seul, le Mysticisme ose pénétrer. Die dritte These lautet: Le Criticisme doit discipliner la Raison, sans gêner les autres initiatives de l'âme; les postulats du Criticisme ne donnent pas une assiette intellectuelle, à moins que l'on y joigne quelque assurance mystique.

Der Verfasser, welcher die Einigung des Menschen mit dem Absoluten in der Mystik annimmt, sucht auch noch später einmal in seinem Werke eine Verbindung herzustellen in einem Abschnitt: Conciliation de la notion Kantienne de Liberté et de l'idée de „Volonté divine" par l'intériorité du Bien. Er legt des weiteren einen grossen Wert auf die „Symbole", deren sich das mystisch angeregte Bewusstsein bedient, um seine Intuitionen sich und Anderen zu verdeutlichen; gerade hier hätte nun der Verfasser noch reichlich Gelegenheit gehabt, an Kant positiv anzuknüpfen; dass die Theorie des „kritischen Symbolismus", wie sie u. a. auch Sabatier vertritt, bei Kant sich in den Grundlinien vollständig findet, wurde schon I, 458 bemerkt. — Die Schrift von Récéjac bietet ein interessantes Gegenstück zu der gleichzeitigen Schwenkung der französischen Litteratur zum „Symbolismus" hin und verdient auch in Deutschland Beachtung.

**Kaftan, Julius.** Dogmatik. Freiburg, Mohr, 1897. (644 S.) (= Grundriss der theologischen Wissenschaften V, 1.)

Die im Prinzip an Kant sich anschliessenden religionsphilosophischen Anschauungen Kaftans kennen wir schon aus seinem vortrefflichen Vortrage „Das Christentum und die Philosophie", den wir Bd. I, S. 284 sympathisch begrüsst haben. Was in jenem Vortrage in populärer Weise entworfen wurde, hat nun in dieser Dogmatik seine wissenschaftliche Entwicklung gefunden und auch hier finden wir schon in den grundlegenden „Prolegomena" das Bekenntnis: „Kant hat den Gedanken in die Philosophie eingeführt und philosophisch begründet, dass wir in unserem theoretischen Erkennen an die Erfahrung gewiesen sind und daher mittelst desselben nur relative Wahrheiten erreichen, dass es eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* wäre, aus der so gewonnenen Erkenntnis die letzte absolute Wahrheit entnehmen zu wollen. Er hat andererseits die Einsicht gewonnen und geltend gemacht, dass allein der praktische Glaube über die Schranken der theoretischen Erkenntnis hinaus zu einer Vergewisserung der Wahrheit führt, die jenseits der im strengen Sinn so zu nennenden Erfahrung liegt. Durch diese beiden Gedanken hat Kant dem evangelischen Glauben und einer Dogmatik, die nur ihn und die in ihm enthaltene Erkenntnis darlegt, freie Bahn gemacht" (104). Kaftan betrachtet dies als das Bleibende der Kantischen Philosophie, während er den „Repristinationsversuchen" des Kantischen Buchstabens ebensowenig Sympathie entgegenbringt, als wir selbst. Natürlich

muss Kaftan von jenem Standpunkt aus der Kantischen Kritik der Gottesbeweise volle Zustimmung gewähren. „Die Kritik Kants hat diesen Beweisen die alte Bedeutung geraubt. Ebenso bewegt die heutige Wissenschaft sich in Bahnen, auf denen sie zu solchen über alle Erfahrung hinausreichenden Fragen nicht geführt wird. Es liegt daher auch keine Nötigung mehr vor, die christliche Gotteserkenntnis in die dadurch bedingten Schemata zu spannen. Und unter diesem Gesichtspunkt sollte die Kritik Kants, überhaupt die moderne Entwicklung der Wissenschaft, von vornherein gesehen und verstanden werden. Es ist nicht ein beklagenswerter Skeptizismus, der da zu Grunde liegt, ein Verlust für die Dogmatik, der sich daraus ergiebt. Es handelt sich vielmehr um die Befreiung von einer wissenschaftlichen Form, die der christlichen Gotteserkenntnis ohnehin inadäquat ist" (144). Zu dem von Kant selbst aufgestellten moralischen Argument bemerkt Kaftan: „Wichtiger noch als die Veränderung der Gedankenreihe selbst ist die damit zusammenhängende andere Neuerung, dass sie nicht mehr als ein eigentlicher Beweis gedacht ist, sondern als Postulat der praktischen Vernunft. Nicht das Dasein Gottes wird bewiesen, sondern es wird gezeigt, dass der Gottesglaube im Zusammenhang des moralischen Lebens notwendig entsteht" (143). Im Zusammenhang damit steht die prinzipielle Zustimmung zu Kants Lehre vom radikalen Bösen, welche ein der kirchlichen Lehre verwandter Gedanke ist, während die vorkantische Aufklärung den Gedanken der Sünde fast ganz aufgegeben hatte (309). — Das neue Werk des ebenso tief- als feinsinnigen Theologen ist sehr dazu geeignet, eine Versöhnung von Philosophie und Theologie anzubahnen.

**Schinz, Albert.** Essai sur la notion du miracle, considerée au point de vue de la théorie de la connaissance. Extrait de la Revue de théologie et de philosophie. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé. 1897. (35 P.)

Der Verfasser hat die neuerlichen Diskussionen über das Wunder zwischen Theologen einerseits und Naturforschern andererseits in Frankreich und in der Schweiz verfolgt, und findet, dass die guten Leute sich dabei herumstreiten, als ob nie ein Kant gelebt hätte. Dies Problem bleibt — wie so viele andere — so lange unentschieden, qu'on se tiendra, pour le discuter, sur le terrain de la théologie et des sciences naturelles. Au contraire une solution claire et décisive nous paraît s'imposer, quand on l'aborde du point de vue de la théorie de la connaissance. In diesem Sinne führt der Verfasser dann weiterhin aus: On discute longuement lois naturelles, et possibilité de violation, ou de dérogation à ces lois, sans même songer un seul instant que ces lois n'existent pour nous qu'en tant que *nous* les concevons comme telles; on oublie que notre connaissance du monde sensible ne dépend pas seulement de lois existant *peut-être* dans le monde que nous révèle l'expérience, mais qu'elle dépend avant tout des lois de la pensée au travers desquelles nous voyons tout ce que nous percevons de la réalité. En un mot, on ignore absolument la grande conquête de la philosophie moderne, à savoir que ce n'est pas un monde objectif qui tombe sous nos facultés perceptives et qui est livré à notre examen, mais que tout nous apparaît sous le jour d'un subjectivisme inéluctable. Dès lors ce n'était pas la question de savoir ce qu'est en soi le miracle et s'il est possible, qu'il fallait traiter; d'emblée ce problème aurait pu être écarté comme insoluble. Mais ce qu'il importait de chercher, c'est le caractère que revêt, en tant que

*nous* le concevons, le phénomène dit miraculeux, et si une notion adéquate du miracle peut exister *pour nous*. En d'autres termes: *l'ouvons-nous, oui ou non, concevoir le miracle comme miracle?* — S'il allait en effet se trouver par hasard que la notion du miracle est contradictoire, impensable, que la miracle, si on veut analyser l'idée cachée sous ce terme pris dans son sens propre, nous glisse entre les doigts ou s'évanouit, il n'est pas difficile de tirer la conclusion : toute discussion sur l'objectivité du miracle est superflue. Tout ce qui implique contradiction, tout ce que nous ne pouvons concevoir, est pour nous comme s'il n'existait pas. Et ce quelque chose, existât-il en soi, encore — n'en pouvant rien concevoir — serions-nous empêchés de le savoir. Or, ou nous nous trompons fort, ou la notion du miracle est en effet une de ces notions conduisant à l'absurde : nous ne pouvons pas concevoir un phénomène auquel on pourrait logiquement prêter le qualificatif „miraculeux". Also die Vorstellungen vom Wunder sind unhaltbar, à cause des conséquences qu'elles entraînent à leur suite; non pas, encore une fois, dans le monde objectif... mais dans le monde tel qu'il s'impose à notre connaissance subjective. Der Wunderbegriff zerstört unser Erkenntnis-System. Von Wundern kann man nur reden vom Boden der Naturgesetzlichkeit aus: ein Wunder wäre aber ein Durchbrechen derselben. Aber wer sich den Begriff der „Naturgesetzlichkeit" selbst einmal gründlich klar gemacht hat, insbesondere wer denselben vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus als den Pfeiler unseres ganzen von uns selbst notwendig geschaffenen Erkenntnis-Systems erkannt hat, sieht damit auch die Unmöglichkeit jenes Begriffes ein. Der Verfasser zeigt dies in einer sehr feinen, ja eleganten Weise durch Aufstellung folgender Antinomie:

I. Si nous n'admettons pas l'existence des lois naturelles, il est impossible de concevoir l'existence du miracle objectif.

II. Si nous admettons l'existence des lois naturelles, il est impossible le concevoir l'existence du miracle objectif.

Et nous voici dans l'impasse: Nous avons vu tout à l'heure, en effet, qu'il nous fallait, si nous voulions avoir une notion logique du miracle objectif, admettre l'existence de lois naturelles, car s'il n'en existait point on ne saurait les violer et la notion du miracle objectif disparaissait du même coup. Et nous voyons maintenant une autre thèse, non moins logiquement déduite des lois de la pensée, mais qui contredit diamétralement le résultat final de la première, à savoir que si on admet l'existence des lois naturelles, l'existence du miracle objectif devient pour nous impossible; il se trouve exclu, en effet, de par l'existence même de ces lois naturelles, invoquées tantôt comme condition *sine qua non* de son existence à lui. Qu'est-ce à dire, sinon que le miracle objectif est quelque chose d'absolument inconcevable, puisque, partant de l'existence de lois naturelles, il tombe, et que, partant de la non-existence de telles lois, il tombe également. Nous ne pouvons donc que l'abandonner, et voir à quoi nous arrivons si nous concevons le miracle au point de vue subjectif.

Ein „subjektives Wunder" ist eine Thatsache, die wir noch nicht erklären können, welche aber doch objectiv aus Naturgesetzlichkeit heraus geschehen sein muss. Gegenüber entgegengesetzten Ansichten führt der Verfasser aus, dass mit solchen „subjektiven Wundern" alles erklärt werden kann, was man bisher als objektive Wunder hinnahm. La thèse du miracle objectif nous demande quelque chose qui est *au-dessus* de notre intelligence, en nous proposant

de concevoir un phénomène qui ne soit pas un phénomène. — Man sieht, der Verfasser bewegt sich sicher und selbständig in der Kantischen Rüstung und versteht es ausgezeichnet, die Kantische Methode mit Erfolg zu handhaben.

**Fricke, Gustav Adolf.** Darstellung und Kritik der Beweise für Gottes persönliches Dasein. Gelegenheitsschrift der Universität Leipzig, 1895.

Wie alle derartige Gelegenheitsschriften leider sehr schwer zugänglich und uns daher erst jetzt bekannt geworden. Der Verfasser, der das Thema schon in seiner Habilitationsschrift behandelt hat (Nova argumentorum pro Dei existentia expositio, Leipzig, Weidmann, 1846, I, II), nimmt naturgemäss eingehend Rücksicht auf Kant. S. 32 ff. wird Kants Behandlung der ontologischen Beweisart als missverständlich bemängelt, S. 35 ff. wird Kants Stellung zum teleologischen Beweis erörtert, und dabei S. 43 ff. der moralische Gottesbeweis Kants, als eine blosse Abart des teleologischen, auf seine Unzulänglichkeit hin geprüft. S. 55 ff. wird die Stoisch-Kantisch-Fichtische Elimination des Eudämonologischen aus dem Sittlichen als einseitig getadelt. Die „Apotheose der Pflicht" bei Kant (S. 43—56) findet den Beifall des Verfassers, aber er findet, dass das Sittengebot nicht bloss „Achtung im Sinne Kants, sondern auch Liebe finden muss." Der Verfasser will daher (S. 72 ff) zwar an Kants praktischen Gottesbeweis anknüpfen, aber über ihn hinausgehen.

**Otten,** Prof. Dr. Apologie des göttlichen Selbstbewusstseins. Paderborn Bonifaciusdruckerei (J. W. Schröder) 1897. 4°. (90. S.)

Mit Kant und Kantproblemen hat diese Schrift des durch seine Cartesiusschrift vorteilhaft bekannt gewordenen Autors nur lose Beziehungen: ihr Thema ist die Apologie des göttlichen Selbstbewusstseins gegenüber den Angriffen von Ed. v. Hartmann und Drews auf dasselbe, welche einen unbewussten oder überbewussten Gott lehren. Wenn wir der Schrift hier doch einige Worte widmen, so geschieht es, um an der Schrift einen Vorzug zu rühmen, welcher leider den meisten von katholischer Seite kommenden philosophischen Schriften abgeht: sie zeichnet sich aus durch eine ruhige, leidenschaftslose Objektivität, durch echtwissenschaftliche Sachlichkeit, durch würdige Sprache. Es wäre zu wünschen, dass die Schriften katholischer Autoren über Kant und seine Philosophie sich ebenfalls diese Eigenschaften immer mehr aneignen würden — dann würde eine Verständigung und gegenseitige Würdigung möglich werden, welche natürlich solange ausgeschlossen ist, als der Ton der Kaplanspresse auch die Wissenschaft beherrscht.

**Secrétan, Charles.** Essais de philosophie et de littérature. Lausanne, Payot. Paris, Alcan 1896. (382 S.)

Charles Secrétan, geb. 1815, gest. 1895 war einer der fruchtbarsten und energischsten Vertreter des Spiritualismus im französischen Sprachgebiet. Sein Spiritualismus machte dieselbe Wandlung durch, welche so viele deutsche Spiritualisten an sich erfahren haben: er ging von Schelling und Hegel zu Kant zurück, in dessen Freiheitslehre er den Kern der kritischen Philosophie und der Philosophie überhaupt fand. Er hatte auch dasselbe Bedürfnis, wie jene deutschen Spiritualisten, z. B. Carriere, mit dem er viel Aehnlichkeit zeigt, de concilier la raison et le christianisme, wie die Herausgeber seiner gesammelten

Abhandlungen sich ausdrücken. Die ausführlichste dieser Abhandlungen beschäftigt sich mit Ed. v. Hartmann, dem Secrétan vollständiges Verkennen der Kantischen Philosophie zum Vorwurf macht (247). Ein vollständiges Verkennen Kants wirft Secrétan auch denjenigen Vertretern der Orthodoxie vor, welche in Kant eine Gefahr für die Religion wittern. — In dem offenen Brief: Kant et l'orthodoxie protestante (269—274) wendet sich Secrétan gegen einen solchen, welcher für Kant nur die Ausdrücke hat: le mauvais génie, auteur de la déphilosophie. Im Gegensatz dazu konstatiert Secrétan den segensreichen Einfluss, welchen Kants Philosophie von Anfang an auf die Entwicklung der christlichen Religionsphilosophie gehabt hat. „Kant tire de la conscience morale une religion naturelle qui ne saurait assurément pas tenir lieu de la religion positive, mais qui, loin de la contredire, semble décidément l'appeler." Secrétan schliesst dann mit den bemerkenswerten Worten: D'autres, paraît-il, comprennent Kant autrement et pourraient en faire un mauvais usage; peut-être aussi ne l'ai-je moi-même pas bien compris; mais, au temps où nous vivons, rien ne me semblerait plus propre à faire accepter l'Évangile de la grâce qu'une sérieuse méditation de la *Critique de la raison pratique* et de la *Religion dans les limites de la seule raison.*" Eine interessante Ergänzung hierzu bietet der Artikel: Le Néo-Criticisme (257—268), deren Gegenstand natürlich Renouvier ist. Bei aller Hochachtung, mit welcher Secrétan „le Sage d'Avignon" behandelt, vermisst er doch in dessen Philosophie, dem phénoménisme rational, jenes mystische Element, welches er bei Kant selbst zu finden glaubt, und das ihm so sympathisch ist. L'impératif catégorique, n'est-ce pas l'expression sommaire du mysticisme le plus pur? Le mysticisme légitime est le correctif, le complément naturel du scepticisme légitime. Allerdings ist im kategorischen Imperativ ein Widerspruch vorhanden: die sich widersprechenden Gegensätze der Notwendigkeit und der Freiheit sind in ihm in eins verknüpft; ich handle frei und fühle mich doch gebunden. Aber die lebendige Einheit der Gegensätze, die Hegel so richtig erkannte, und welche das Wesen der Welt ausmache, habe Renouvier verkannt, denn er teile mit Herbart das Bestreben, d'éviter la contradiction. Durch dieses Bestreben scheide sich Renouvier auch von Kant. Aber in dem Bestreben, alles sich Widersprechende zu vermeiden, komme Renouvier und seine Schule zu einem Phänomenalismus, welcher nur auf der Oberfläche bleibe, und dann doch in Seltsamkeiten verfalle, wenn z. B. um der Antinomie zwischen Zeit und Ewigkeit zu entgehen, resp. um l'absurdité de nombre infini zu vermeiden, bis zur Konsequenz fortgegangen werde: il faut admettre un commencement absolu de toutes choses: auparavant il n'y avait rien. Hierin dürfte aber Secrétan doch Renouviers Positionen verkannt haben; doch sind Secrétans Ausführungen zu kurz, um sie hier darauf hin eingehend zu prüfen.

**Scholkmann, Adolf.** Grundlinien einer Philosophie des Christentums. Anthropologische Thesen. Berlin, E. S. Mittler u. Sohn 1896. (VIII u. 327 S.).

Der Verf. kommt, vom Standpunkt seines „teleologischen Idealrealismus" mehrfach auf Kant zu sprechen, manchmal in positivem, meist aber in negativem Sinn. Der Kategorienlehre schliesst er sich an (36 ff.), aber der scharfen Kritik, welche Biedermann an dem Kantischen System, speziell an der Lehre vom Ding an sich geübt hat, stimmt er doch zu (38 ff.). Eine Erörterung des Naturtriebes

schliesst mit einer Kritik der Lehre Kants vom radikalen Bösen (59). Kants Lehre vom Ursprung des Glaubens aus der Hoffnung auf Erfüllung der moralischen Bestimmung und ihrer Harmonie mit der Glückseligkeit wird S. 115 ff. kritisiert, gegen Kants Lehre vom Gewissen wird S. 216 ff. polemisiert, Kants Freiheitslehre wird S. 79 ff. beurteilt, der moralische Gottesbeweis S. 281 f. gewürdigt.

---

**Liebenthal, Robert.** Kantischer Geist in unserem neuen bürgerlichen Recht. Tischrede zur Feier des 173. Geburtstages I. Kants, gehalten in der Kant-Gesellschaft zu Königsberg am 22. April 1897. (S.-A. a. d. Altpr. Monatsschr. Bd. XXXIV, Heft 3 u. 4). Königsberg i. Pr., Ferd. Beyer, 1897. (20 S.)

Schon im vorigen Bande (S. 374 u. S. 383) wurde dieser bedeutsamen Kundgebung rühmend gedacht, welche um so höher zu schätzen ist, als sie von einem Praktiker — Verfasser ist Rechtsanwalt am Oberlandesgericht in Königsberg — herrührt, welcher, wie er selbst sagt, auch das Studium Kants stets mit dem Blick des Praktikers getrieben hat, d. h. mit der Frage nach der Verwertbarkeit der Kantischen Lehren für das praktische Rechts-Leben. Dabei bekennt der Verfasser, dass das Studium Kants für den modernen Juristen nur eine geringe Ausbeute bietet, wenn er sich auf Kants rechtsphilosophische Schrift selbst beschränkt, welche übrigens gerade jetzt das hundertjährige Jubiläum ihres Erscheinens feiern kann. Es befremdet den Bewunderer Kantischer Geistesarbeit das Fehlen gemeingiltiger Gedanken in den speziellen Teilen seiner Rechtslehre. Kant war hier, wie schon v. Brünneck nachgewiesen hat, noch allzusehr vom Römischen Recht beeinflusst, so sehr, dass sogar „der Geist der Humanität, der seit Sokrates und Christus vielleicht bei keinem Menschen Lehre und Leben so vollkommen und unbedingt durchdrungen hat, wie bei Kant", in jenem Werke hin und wieder verdunkelt erscheint. Kant hat sich hierzu verführen lassen durch seine schroffe Abgrenzung von Recht und Moral, und durch eine allzu pessimistische Auffassung der Menschheit, indem er nicht glaubte, dass auch das moralisch zu Beurteilende, also rein Innerliche zum Gegenstand der rechtlichen, also äusserlichen Behandlung gemacht werden könne. So macht er einen scharfen Schnitt zwischen dem äusserlich erzwingbaren Recht, dem Objekt des bürgerlichen Richters und der nur vor das „Gewissensgericht" jedes Einzelnen selbst gehörigen Billigkeit. Unsere moderne Gesetzgebung hat mehr Vertrauen zu den Organen des Staates, welche sie zur Pflege des Rechtes berufen hat: sie verlangt von denselben eine Beurteilung des Falles nicht bloss nach „bestimmten Datis" (möglichst spezialisiertes Gesetz auf der einen Seite, Urkunden und Beweismittel auf der anderen Seite), sondern sie verlangt Berücksichtigung der allgemeinen Prinzipien der praktischen Vernunft und der Humanität. Aber eben darin zeigt sich, dass in unserer Gesetzgebung weit mehr vom Kantischen Geist lebt und praktische Gestalt gewonnen hat, als unser grosser Philosoph selbst für möglich gehalten hat. Speciell das Neue Bürgerliche Gesetzbuch ist von Kantischem Geist durchdrungen und von jenen allgemeinen Prinzipien, welche Kant aufgestellt, die er aber selbst ins spezielle auszuprägen noch nicht verstand, weil dazu die Zeit noch nicht gekommen war. So bringt die neue, sich möglichst auf generelle Normen beschränkende, Treu und Glauben zum Prinzip erhebende, die Ausnutzung des

eigenen Rechts auf das billige Mass eines berechtigten Interesses überall einschränkende Gesetzgebung nunmehr auch im Rechtsleben jenen Grundsatz zur Geltung, welchen Kant in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten als erste Bedingung der Harmonie des Einzelwillens mit der allgemeinen praktischen Vernunft ansieht: nämlich die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens. Der Würde eines vernünftigen und somit freien Wesens entspricht es, und ist es daher Jedermanns sittliche Pflicht, so lehrt Kant, bei der Bethätigung seines Willens, aus welchem inneren oder äusseren Antriebe immer dieselbe erfolgen möge, sich als anteilnehmend an einer allgemeinen Gesetzgebung zu denken. Daraus folgert er den kategorischen Imperativ: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde." Dieses in der Sittenlehre entwickelte Prinzip wendet Kant auch auf das Rechtsleben an. „Jede Handlung ist recht", sagt er in der Einleitung zur Rechtslehre, „die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines Jeden mit Jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann." Und in seiner Abhandlung über das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis giebt er die auch für das Rechtsleben der Menschen geltende praktische Regel: „Deine Handlungen musst Du zuerst nach ihrem subjektiven Grundsatz betrachten; ob aber dieser Grundsatz auch objektiv gültig sei, kannst Du nur daran erkennen, dass, weil Deine Vernunft ihn der Probe unterwirft, durch denselben Dich zugleich als gesetzgebend zu denken, er sich zu einer solchen allgemeinen Gesetzgebung eignet." Ich kann mir, führt der Redner aus, keine gemeingültigere Formel denken, um die im Einzelfalle oft so sehr schwierige Frage zu lösen, ob eine Handlung im Rechtsleben gegen die Billigkeit, gegen Treu und Glauben verstösst, ob eine Rechtsausübung sich als ein zulässiger Gebrauch oder unzulässiger Missbrauch des eigenen Rechts darstellt, als jenes von Kant aufgestellte Prinzip — wie der Verfasser an einzelnen aus der Praxis gegriffenen Beispielen beweist. In diesem formalen Prinzip der praktischen Vernunft sieht der Redner „eine unfehlbare Handhabe für die Praxis".

Aber noch schärfer prägt sich Kantischer Geist in denjenigen modernen Rechtsnormen aus, welche den sozialen Aufgaben unseres Staatswesens gerecht zu werden bestimmt sind: ihr Prinzip — Einschränkung der Freiheit des Menschen und seiner Freiheitsrechte auf das geringe Mass, welches die Gleichheit der Menschen erfordert — ist durchaus Kantisch. Es entspricht jener Kantischen Forderung, dass der Mensch — eben um seiner Würde als Mensch willen — von anderen niemals nur als Mittel gebraucht werden darf, sondern in sich selbst einen unendlich wertvollen Selbstzweck enthält, den jeder andere zu achten verpflichtet ist. Dies Prinzip ist in dem Neuen Bürgerlichen Gesetzbuch durchaus zur Geltung gekommen; indem es die Freiheit des Einzelnen in Ausübung seines Rechts so weit beschränkt, dass nicht durch schrankenlose Vertragsfreiheit unmoralische Freiheitsbeschränkungen der übrigen oder Vertragssklaverei entstehen kann. Dies ist auch der Sinn des Schutzes der wirtschaftlich Schwachen gegen den Stärkeren. Das Gefühl für Achtung und Würde der menschlichen Natur durchdringt in diesem Sinne die neuere Gesetzgebung immer mehr, und so begrüsst der Redner in all diesen gesetzgeberischen Errungenschaften das siegreiche Vordringen des Kantischen Geistes: denn in der neueren Zeit hat, speziell in Deutschland, niemand stärker als Kant die „Herren-

natur" des Menschen betont, nicht die Nietzsche'sche, sondern die wahre: dass jeder Mensch im moralischen Sinne eine Herrennatur ist, und daher auch Anspruch darauf machen kann, nicht zum Sklaven erniedrigt zu werden. Sklave und Herdenwesen wird der Mensch aber nur dann, wenn er von anderen rein nur als Mittel gebraucht wird, oder sich brauchen lässt. Wird er aber, wie seine moralische Natur es verlangt, auch als Selbstzweck anerkannt, weiss er sich auch als Selbstzweck geltend zu machen, so kommt die in jedem schlummernde Herrennatur zum Durchbruch. Dazu will und soll die neue Gesetzgebung erziehen, und in diesem Sinne ist sie, wie der Redner ganz mit Recht ausführt, von Kantischem Geist erfüllt und getragen.

**Billia, L. Michelangelo.** Lezioni di filosofia della Morale, fatte all' Università di Torino. Torino, C. Clausen 1897. (107 S.)

Der Verfasser, einer der energischsten Vertreter Rosmini'scher Ideen in Italien, verficht auch in diesen 8 Vorlesungen die Lehren des Philosophen von Rovereto. Aber ungleich manchen anderen Vertretern der Richtung zeigt Billia eine grosse Hochachtung vor Kant, unbeschadet aller Abweichung von ihm. Schon in der ersten Vorlesung lobt er l'acuta indagine di Emanuele Kant il quale ha stabilito che il fatto del conoscere ha in se stesso delle condizioni le quali lo distinguono e sole lo rendono possibile. Freilich habe „il gran pensatore di Königsberga" jene Kategorieen der reinen Vernunft bloss als subjektiv betrachtet; dieser falschen „Bescheidenheit" gegenüber wird Rosmini's „Mut" gerühmt, welcher den Subjectivismus durchbrochen habe (13). Es ist aber „il merito grande e caratteristico di Kant", den Sensualismus überwunden zu haben. „Non è lecito ignorare o non tener conto della posizione di Kant: Kant è nel cammino della filosofia una stazione che non può oggi immaginarsi di essere andato innanzi chi non l' abbia raggiunta." Diese erfreulichen Worte werden freilich dadurch abgeschwächt, dass Billia in seiner Zeitschrift: Il Nuovo Risorgimento VII (1897) S. 193 (gelegentlich einer Besprechung des Neuthomisten G. De Craene) ein Werk gegen Kant in Aussicht stellt des Titels: „Gran Sofista o la vanità della cognizione senza oggetti."

**[Brix, Theodor.]** Von der Naturnotwendigkeit der Unterschiede menschlichen Handelns. Eine Untersuchung der Ursachen von Verbrechen und abnormen Geisteszuständen. Berlin, Bibl. Bureau 1892. (46 S.)

Der Verfasser tritt der schroffen Kantischen Unterscheidung von sittlicher Pflicht und natürlicher Neigung ebenso schroff entgegen. „Mit der christlichen Lehre hat auch die Kantische Moralphilosophie die Verachtung der Natur gemein. Diesen Theorieen zufolge ist die Natur in allen Menschen gleichartig... Sie wissen nichts von einer Grundverschiedenheit der menschlichen Natur, von einem natürlichen Bedürfnis, das Gute zu thun, in dem Guten, ebensowenig von einer vollständigen, durch keine Anstrengung zu überwindenden Unfähigkeit zu guten Handlungen in dem Bösen." Aber „Gut" und „Böse" sind doch nur zwei Extreme; bei der weitaus überwiegenden Majorität der normalen Menschen sind gute und böse, altruistische und egoistische Neigungen gemischt, und diesen normalen Individuen mutet man daher auch mit Recht eine Ueberwindung der letzteren durch Stärkung der ersteren zu, was bei Kant noch in der Form auftritt, dass die Pflicht den natürlichen Neigungen entgegengestellt wird. Der Verfasser

meint, die neuen Ethiker haben zwar diese schroffe Entgegenstellung fallen gelassen: „dennoch wird auch von denjenigen unserer neueren Philosophen, welche eine natürliche Auffassung der Ethik vertreten, zu wenig Rechnung getragen der zwingenden Kraft der individuellen Anlagen, welche in dem Guten von selbst und ohne Hinzukommen eines äusseren Gebotes das Gute hervorbringen, während sie in dem Bösen in entgegengesetzter Richtung wirken". „Der Gute" und „der Böse" sind aber, wie bemerkt, zwei sehr seltene Extreme, mit deren Verallgemeinerung der Verfasser von der von ihm sonst bekämpften Orthodoxie selbst wieder abhängig ist. Der vollendete Gute und der vollendete Böse sind, Kantisch gesprochen, blosse Vernunftideen.

**Schmöle, Christoph**, Dr. jur. Gerichtsassessor. Unvergänglichkeit und Freiheit der Individualität. Ein zwingender Beweis für die seelische und körperliche Fortdauer der Persönlichkeit nach dem Tode und die Existenz eines, unser gesamtes Dasein beherrschenden Naturgesetzes der Freiheit auf Grund der Erkenntnis des Zeitbegriffs. Frankfurt a. M., Gebr. Knauer 1897. (33 S.)

Gelegentlich der Beschäftigung mit Kants Kr. d. r. V., speziell mit der in ihr enthaltenen „Widerlegung des Idealismus" ist der Verfasser auf seinen „zwingenden Beweis" der unendlichen Fortdauer der Persönlichkeit gekommen. Kant zieht zur Widerlegung des Idealismus den Zeitbegriff heran; seine Argumentation gehe dahin, dass der Zeitbegriff ein Beharrliches erfordere, und dies Beharrliche nur in der Materie zu finden sei. Kant sei auf dem richtigen Wege gewesen, habe aber sein Ziel verfehlt. Richtig sei, dass die Zeit ein Beharrliches und zugleich Unveränderliches erfordere, welches die Vorstellungen in Zusammenhang bringt. Aber dies Beharrliche und Unveränderliche sei lediglich das Ich. Im Gegensatz zu dem unveränderlichen Ich stehe das andere Erfordernis der Zeit, das Wechselnde. Das Wechselnde sei also etwas anderes als das Ich, die sogenannte Materie. Das Urteil: „Das Ich ist eine beharrliche, unveränderliche Substanz", sei ein berechtigtes synthetisches Urteil. Auch die Freiheit des Ich sei unzweifelhaft. In wunderlichen Gedankensprüngen läuft die seltsame Schrift in die Annahme nicht bloss einer Unsterblichkeit mit einem anderen Leibe hinaus, sondern auch einer ebensolchen Präexistenz (Seelenwanderung): daher sei die Verschiedenheit der Verhältnisse, in denen die Menschen geboren werden, auf den Freiheitsgebrauch in ihrem früheren Dasein zurückzuführen.

---

**Baldwin, James Mark.** Die Entwickelung des Geistes beim Kinde und bei der Rasse. Uebersetzt von A. E. Ortmann, bevorwortet von Th. Ziehen. Berlin, Reuther und Reichard, 1898. (470 S.)

Schon Kant hat an mehreren Stellen die Vermutung ausgesprochen, dass die ethnische und die infantile Geistesentwicklung in einem gewissen Parallelismus verlaufen, dass die zweite die erstere bis zu einem gewissen Grade wiederhole. Zu solchen Gedanken war Kant wohl angeregt worden durch sein Studium Rousseans. Sehr viele derartige Zeugnisse hat der Herausgeber dieser Zeitschrift gesammelt in einer kleinen Schrift, in welcher man sie allerdings nicht auf den ersten Blick vermuten kann: „Naturforschung und Schule. Eine Zurückweisung der Angriffe Preyers auf das Gymnasium vom Standpunkte der Ent-

wicklungslehre. Köln und Leipzig, A. Ahn, 1889.“ Dieser auch von Kant vertretene Gesichtspunkt ist das leitende Prinzip der vorliegenden hochbedeutenden Schrift, deren Inhalt im übrigen den Rahmen unserer Zeitschrift überschreitet.

**Mongré, Paul.** Sant' Ilario. Gedanken aus der Landschaft Zarathustras. Leipzig, Naumann. 1897 (VIII u. 378 S.).

Der pseudonyme Verfasser (Privatdozent Dr. Felix Hausdorff in Leipzig) ist, wie der Titel schon lehrt, ein Schüler Nietzsche's und seiner „Fröhlichen Wissenschaft“. Er findet es daher notwendig, nach Analogie seines Meisters in seiner Aphorismensammlung auch an Kant, dem Lehrer der „sittlichen Weltordnung“, sich zu reiben. S. 285 ff. wendet sich „Mongré“ speziell gegen Kants Ablehnung empirischer Prinzipien als Grundlage moralischer Gesetze. Dem kategorischen Imperativ wird eine quaternio terminorum vorgeworfen zwischen (begrifflicher) Allgemeinheit eines Gesetzes und (sozialer) Allgemeinheit seines Anwendungsbereiches. S. 304: „Kant schrieb gegen Leibniz-Wolfische Kuriosa, die selbst unter Theologen aus der Mode sind, verstand aber (und gab zu verstehen), er schreibe gegen Konstitutionsfehler der theoretischen Vernunft.“ S. 305: „Die Postulate der praktischen Vernunft sind: kein Gott, unfreier Wille, Sterblichkeit der Seele u. s. w.“ S. 308: Dass Kant gegen die mathematische Methode in der Philosophie geschrieben habe, wird, da jene Methode nur eine geringe Rolle gespielt habe, als masslose Aufbauschung bezeichnet; Kant habe hyperbolisch gesprochen u. s. w. — Amüsant ist die Parodie auf die Shakespeare-Bacontheorie S. 204, wo nachgewiesen wird, dass der Schlusschor des Faust II „Alles Vergängliche“ u. s. w. nicht von Goethe, sondern von Kant verfasst ist.

**Mongré, Paul.** Das unreinliche Jahrhundert. Neue Deutsche Rundschau, IX, Mai 1898, S. 443 ff.

Der Verfasser macht sich im Stile seines Meisters Nietzsche lustig über unser Jahrhundert. Das 18. Jahrhundert könne man wohl oberflächlich altklug nennen, aber es sei wenigstens „sauber und hell“ gewesen. Aber in unserem Jahrhundert habe man, neben allen modernen Fortschritten, mittelalterliche Spinnengewebe hängen lassen, und darin eben bestehe die „Unreinlichkeit“ unseres Jahrhunderts. Infolge davon sei unser Jahrhundert zwiespältig und doppelzüngig, auf der einen Seite aufgeklärt, auf der andren Seite mystisch, daher herrsche neben der Naturwissenschaft noch immer der Aberglaube. Und wer ist Schuld an dieser „modernen Halbheit und Doppelheit“? Errätst du es, geduldiger Leser? Natürlich niemand anders als Kant! „Am Anfang unseres Jahrhunderts steht bereits der erstaunlichste Dualismus, der je Wort und Sprache fand, die Kantische Philosophie, der bewusst geduldete, ja geforderte Widerspruch zwischen Theorie und Praxis, die heilig gesprochene ‚Lebenslüge‘, um mich anders auszudrücken.“ Das liess sich das Jahrhundert nicht zweimal sagen: „Man war längst zweideutig, aber nun hatte man auch nicht mehr nötig; eindeutig zu scheinen“ u. s. w. In diesem geistreich witzeluden Tone spricht der Nietzscheaner weiter und macht den Kantischen „Idealismus“ für allerlei moralische Auswüchse der Zeit verantwortlich, wie das Duell und ähnliches. In der That, eine Verzerrung, wie sie frivoler nicht gedacht werden kann. Niemals hat der Kantische Idealismus zu einer moralischen Zwiespältigkeit die Hand geboten, wie der Verfasser ihm imputiert.

**Raslus, C. E.** Rechte und Pflichten der Kritik. Philosophische Laienpredigten. Leipzig, W. Engelmann, 1898. (171 S.)

„Das vorliegende Büchlein stellt meine Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf die Frage nach den Pflichten und Rechten der Kritik bei der Beurteilung des Wahren, Schönen und Guten dar.“ In der That enthält die Schrift Grundzüge der Logik, Aesthetik und Ethik. Der originelle Verfasser geht eigene Wege, doch hat er sich im ersten Teil von Kant und Wundt beeinflussen lassen. „Von den Erkenntnistheoretikern vergangener Tage scheint mir Kant der Wahrheit am nächsten gekommen zu sein, und unter den lebenden Philosophen hat der unvergleichliche Wundt am meisten auf mich eingewirkt.“ Insbesondere habe Wundt das Verdienst, das alte erkenntnistheoretische „Problem vom Ding und Vorstellung des Dinges“ zwar nicht gelöst, aber als unberechtigtes Scheinproblem entlarvt zu haben. Der Einfluss der Kantischen Philosophie zeigt sich besonders in dem Kapitel über „Wissen, Glauben und Zweifel“; Wissen ist nur die mathematisch-apodiktische Gewissheit; alles andre Vorstellen verdient nur den Namen des Glaubens. Zwischen Wissen und Glauben ist mit Kant ein haarscharfer Unterschied zu machen. Auch das Kapitel über „Kausalität, Natur und Wunder“ zeigt Kantische Einflüsse, besonders aber das Kapitel über Raum und Zeit: „Raum und Zeit sind elementare Bewusstseinsfunktionen, deren wir uns niemals entäussern können, und die daher, da sie unabhängig vom Inhalt der Erfahrung sind, mit Recht als a priori erkannt bezeichnet werden“; dieser erkenntnistheoretisch-metaphysische Apriorismus schliesse den psychologischen Empirismus nicht aus. — Zu den Antinomieen wird u. a. folgendes bemerkt: „endlich“ und „unendlich“ bilden nicht einen contradiktorischen, sondern einen conträren Gegensatz; denn zwischen totaler Begrenztheit und totaler Unbegrenztheit gebe es Zwischenfälle; „eine gerade Linie, die von irgend einem Punkte aus sich ins Unendliche erstreckt, ist an der einen Seite endlich, an der anderen unendlich.“ Man könne also die Begriffe „endlich“ und „unendlich“ nicht ohne weiteres in einen contradiktorischen Gegensatz stellen. „Wenn Kant sich dieser Thatsachen bewusst gewesen wäre, dann hätte seine Argumentation inbetreff der Endlichkeit und Unendlichkeit der Zeit sowohl in der Thesis wie in der Antithesis anders ausfallen müssen.“

**Sattel, Joseph,** Lehrer in Ludwigshafen a. Rh. Was soll der katholische Lehrer von Immanuel Kant wissen? (Pädagogische Vorträge und Abhandlungen, herausg. von Jos. Pötsch. 18. Heft.) Kempten, Jos. Kösel, 1897. (38 S.)

Von Kant selbst braucht der katholische Lehrer nichts zu wissen, da er von ihm nur schlechtes lernen könnte; es genügt, wenn er in diesem Sinne über ihn orientiert ist als den Vater der modernen destruktiven Wissenschaft, welche in konsequenter Weiterführung des Geistes der Reformation alle „Autorität“ mit Füssen tritt. Was kann auch ein Mann wie Kant Gutes sagen, bei dem infolge des Studiums philosophischer Systeme, insbesondere der englischen Zweifler schon auf der Hochschule eine „innere Haltlosigkeit“ Platz gegriffen hatte! So hat denn der Verfasser, mit Hilfe der sekundären und tertiären Litteratur ein Zerrbild von Kant entworfen, ganz nach Art von T. Peseh.

**Büchner, Ludwig.** Am Sterbelager des Jahrhunderts. Blicke eines freien Denkers aus der Zeit in die Zeit. Giessen, E. Roth, 1898 (380 S.).

Wir verzeichnen diese Schrift lediglich der Vollständigkeit halber. Der bekannte Materialistenführer wirft hier einen enzyklopädischen Rückblick auf das ablaufende Jahrhundert, und widmet der Philosophie dabei das 3. Kapitel seines Buches. Wie die Philosophie und speziell Kant bei einem solchen gänzlich unphilosophischen Kopf wegkommen, lässt sich im voraus denken. Der Kantischen Philosophie widmet der Verf. einige 20 Seiten, welche aber fast nur aus Zitaten bestehen, welche den Schriften von Gruppe, Spicker, Suhle, Gartelmann, Bolliger, Lewes u. a. entnommen sind, denen ja auch kein tieferes Verständnis der Kantischen Philosophie nachzurühmen ist. Büchner übertrifft aber darin seine Autoritäten noch um ein beträchtliches. Auf F. A. Lange ist er natürlich ganz besonders schlecht zu sprechen, weil dessen „Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart" ja dem Büchner'schen Materialismus das Wasser vollständig abgegraben hat. Der Titel der Schrift hiesse daher zweckmässiger: „Am Sterbelager des Materialismus."

**Paulsen, Friedrich.** Die deutschen Universitäten und die Volksvertretung. Preuss. Jahrb. Juli 1897, S. 45—52.

„Mit derselben Regelmässigkeit, wie die Schwalben, stellen sich im Frühling in den deutschen Reichs- und Landtagen die Verhandlungen über die Universitäten ein; es werden Brandreden gegen böse Professoren gehalten, die Staat und Gesellschaft, Religion und Kirche untergraben; der Regierung werden freigebig Ratschläge erteilt, wie diesem unerträglichen Zustand ein Ende zu machen sei." Denen, die so den Samen des Misstrauens ausstreuen, hält Paulsen das Wort „des alten Kant" entgegen: „Dem Oberhaupt Besorgnis einzuflössen, dass durch Selbst- und Lautdenken Unruhen im Staat erzeugt werden dürften, heisst so viel als ihm Misstrauen gegen seine eigene Macht, oder auch Hass gegen sein Volk erwecken."

---

**Janet, Paul,** Membre de l'Institut. Principes de Métaphysique et de Psychologie, I, II. Paris, Delagrave, 1897 (650 u. 620 S.).

I. S. 73 Kant über Wissen und Glauben. S. 185 Bedeutung des Kritizismus. S. 335 ff. „Kants empirisches und transscendentales Bewusstsein." S. 361 ff. Conscience et raison pure. — II. S. 91 ff. Kants Antinomieen der Unendlichkeit. S. 105 Das Unbedingte. S. 127 Mundus noumenon et mundus phenomenon. S. 242 ff Allgemeine Einwände gegen Kants Idealismus. S. 269—277 Spezielle Kritik des Kantischen Idealismus. S. 278—287 La théorie de conscience dans la philosophie de Kant („Ich denke", Affektion des Ich durch sich selbst.) S. 288—302 L'Idéalisme de Kant en lui-même (Kritik der transscendentalen Deduktion, Ding an sich). S. 303—310 L'Idée de Dieu dans la philosophie de Kant. L'Argument ontologique. S. 489 ff. Kants moralischer Glaube. S. 567 Kants „empirischer Charakter".

**Hoppe, Reinhold,** Dr. Prof. Die Elementarfragen der Philosophie nach Widerlegung eingewurzelter Vorurteile. Berlin, Winckelmann, 1897 (92 S.).

S. 6 ff. gegen Kants Apriori vom Standpunkt des Empirismus aus. S. 8 ff. über und gegen Kants Theorie der Erfahrung. S. 13 Kants Ansicht von der Erkenntnis a priori schliesst das Vorurteil mit ein, „das höchste Kriterium der

Gewissheit sei, dass man nicht anders denken könne". S. 14 ff. Kants Lehre vom Ding an sich, das auf den Geist einwirkt, schliesst das Vorurteil in sich ein, „dass Sein und Denken ursprünglich getrennt von einander bestehen und einen Gegensatz bilden".

**Jodl, Friedrich.** Abriss der Geschichte der Ethik. S.-A. aus Reins „Encyklopädischem Handbuch der Pädagogik". Langensalza, H. Beyer u. Söhne, 1896 (Gr. Oct. 19 S.).

S. 10 ff. Kant. S. 16 ff. Nachklänge der Kantischen Ethik in der Gegenwart, bes. in Frankreich und England. Kurz, aber inhaltreich.

**Grunwald, Max.** Spinoza in Deutschland. Gekrönte Preisschrift. Berlin, S. Calvary & Cie, 1897 (380 S.).

S. 133 ff. Verhältnis Kants zu Spinoza, ebenso der Kantianer (spez. Fessler, Maimon, Krug, Bouterweck, Heydenreich, Ewald, Paulus, Francke, Tennemann, Fichte, Schelling u. s. w.). Wertvolle Materialsammlung.

**Ganser, Anton.** Das Weltprinzip und die transscendentale Logik. Leipzig, W. Friedrich, 1897 (155 S.).

S. 34 u. 74 ff. über Raum und Zeit inbezug auf Kants Lehre. S. 109—155 „Kritische Betrachtungen über Imm. Kant und Andre", speziell über Kants Ethik im Zusammenhang mit seiner ganzen Philosophie, im Anschluss an Hamerling und Du Prel. Ohne Belang.

**Wislicenus, Johannes.** Die Chemie und das Problem der Materie. Gelegenheitsschrift der Universität Leipzig, 1893.

Leider wie alle derartigen Gelegenheitsschriften, schwer zugänglich und daher wenig bekannt geworden. S. 25 ff. über die von Kant eingeleitete Abwendung der Philosophie von der Atomistik.

**Judd, William B.** Noah Porters Erkenntnislehre. Diss. Jena 1897 (59 S.)

S. 22 ff. Porters Kategorienlehre. S. 24 ff. Verhältnis Porters zu Kants Raum- und Zeitlehre. S. 49 gegen Kants Phänomenalismus. S. 56 Uebereinstimmung mit Kants Apriorismus.

**Woods, James Haughton.** Thomas Browns Kausationstheorie und ihr Einfluss auf seine Psychologie. (Diss. Strassburg.) Leipzig, Ambr. Barth, 1897 (71 S.).

S. 52 ff. Kants Vermögenstheorie und G. E. Schulze's Angriff auf dieselbe.

**Goldstein, Ludwig.** Die Bedeutung M. Mendelssohns für die Entwicklung der ästhetischen Kritik und Theorie in Deutschland. I. Diss. Königsberg 1897 (58 S.).

Mendelssohn und Kant über die alten Autoren S. 9; dieselben über Genie und Fleiss S. 12; dieselben über Genie und Geschmack S. 14 ff.; über das Verhältnis des Schönen und Sittlichen S. 45 ff.

**Spitzer, Samuel.** Darstellung und Kritik der Moralphilosophie Spirs. Diss. Würzburg 1897 (130 S.).

S. 42 ff. Kants kategor. Imperativ ohne Gefühlsmotive. S. 56 ff. Kants Begriff des Sollens und seine Kritik durch Schopenhauer. S. 114—118 „Widerlegung

von Kants Annahme der transscendentalen Freiheit" durch Spir. S. 105f. Kants Beweis der Apriorität der Kausalität.

**Lenfvén, Ed. J.** Kritisk Exposition of Benj. Höijers Konstruktionsfilosofi i Relation till den samtida transscendentala Spekulationen. Diss. Ups. 1897 (112 S.).

B. Höijer's (1767—1812) Beziehungen zu Kant S. 20ff. 48ff. (intellektuelle Anschauung, Begriff der Konstruktion).

**Rossel, Virgile.** Histoire des relations littéraires entre la France et l'Allemagne. Paris, Fischbacher, 1897 (531 S.).

S. 86ff. Kant en France (Villers, De Gérando, Schweighäuser u. a.). Auch sonst wird Kants Name noch sehr oft erwähnt.

**Rossel, Virgile.** Histoire de la Littérature française hors de France. Lausanne, Payot, 1895 (531 S.).

S. 461ff. Charles de Villers.

**Opitz, H. G.** Grundriss einer Seinswissenschaft. I. Bd. Erscheinungslehre. 1. Abt. Erkenntnislehre. Leipzig, H. Haacke, 1897 (XXVI u. 315 S.).

S. Vff. Kants Bedeutung für die Erkenntnislehre. S. XIIff. gegen Kants Dogma vom Apriorismus. S. XX gegen den Neukantianismus. — S. 56f. die Wurzel der Kategorienlehre. S. 84ff. Raum und Zeit, teilweise im Anschluss an Kant. S. 115f. Ding an sich. S. 168 Einteilung der Urteile.

---

## Selbstanzeigen.

**Kowalewski, Arnold.** Kritische Analyse von Arthur Colliers Clavis universalis. Diss. Greifswald. 1897. (49 S.)

In dieser Abhandlung wird die Hauptschrift eines weniger beachteten englischen Philosophen, eines Geistesverwandten Berkeleys, einer kritischen Betrachtung unterzogen. Colliers Schrift behandelt die Frage nach der Existenz der Aussenwelt. Bei meiner Kritik seiner Entwickelungen richtete ich mein besonderes Augenmerk auf die termini „in" und „ausser", wies deren Vieldeutigkeit nach und konstatierte einen inkonsequenten Gebrauch derselben. Von historischem Interesse dürfte vor allem die Beobachtung sein, dass Collier in seiner Clavis schon Kants kritische Raumtheorie antizipiert.

Leipzig. Dr. A. Kowalewski.

**Schulze, Johann,** weil. Königlich preussischer Hofprediger in Königsberg. Erläuterungen zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Im Gewande der Gegenwart herausgegeben von Dr. phil. Rob. C. Hafferberg. Jena und Leipzig, O. Rassmann. 1898. (223 S.)

Es erscheint mir wünschenswert, die Gesichtspunkte genauer anzugeben,

welche mich bei der Herausgabe vorstehend angeführten Werkes besonders leiteten.

Was zunächst den Ausdruck „Im Gewande der Gegenwart“ anbetrifft, so glaubte ich hierin keinesfalls missverstanden werden zu können. Man findet hierfür sonst gewöhnlich den Ausdruck „neu herausgegeben“, was sich jedoch mit dem meinerseits gewählten insofern deckt, als auch in gegenwärtiger Schrift

1. die Orthographie,
2. die ganze Schreibart oder der Stil

modernisiert erscheinen.

In Bezug auf die Orthographie steht der Herausgeber im Prinzip auf dem Standpunkt der „historischen Methode“, erkennt mithin die übrigens keineswegs in der modernen deutschen Litteratur konsequent durchgeführte phonetische Methode an. — Doch wurde ihm hiergegen seitens des Verlegers die Forderung zu teil, bei einer Neuherausgabe der Erläuterungen Schulzes vor allem diejenige Orthographie in Anwendung zu bringen, welche gegenwärtig vom Kgl. preuss. Unterrichts-Ministerium vorgeschrieben ist und auf Grund von „Dudens orthograph. Wörterbuch“ meist auch seitens der Gelehrten in ihren Schriften angewandt wird. — Dem Herausgeber wurde also hierin ein gewisser Zwang auferlegt. Indessen wurde früher, d. h. zur Zeit des Verfassers, in vieler Hinsicht etymologisch-richtiger als heute geschrieben. Doch musste dem Zeitgeist Rechnung getragen werden.

Was aber die Schreibart oder den Stil Joh. Schulzes betrifft, so ist der Herausgeber auch hierin möglichst schonend verfahren, indem er nur Aenderungen solcher Ausdrücke vornahm, die in der That gänzlich veraltet und unserm Sprachbewusstsein abhanden gekommen sind, während es ihm andererseits wünschenswert erschien, manche scheinbar veraltete, jedoch prägnantere Ausdrücke, als sie gegenwärtig vielfach beliebt sind, als zutreffend, dem Geist der deutschen Sprache entsprechend und richtig, auch für die Gegenwart und Zukunft dem Sprachbewusstsein wieder in die Erinnerung zu rufen und dauernd festzuhalten.

Neu ist ferner auch das der Schrift am Schlusse beigegebene Inhaltsverzeichnis, wodurch die Uebersicht des Ganzen dem Leser wesentlich erleichtert wird, so dass er das Gesuchte nun beim Studium schneller zu finden vermag.

Die hauptsächlichsten Triebfedern zur neuen Herausgabe der qu. Schrift bestanden besonders in folgendem:

1. In der bedeutsamen Thatsache, dass Kant die Erläuterungen Schulzes selbst geprüft, für gut befunden und zu möglichster Verbreitung empfohlen hat (wie aus der Vorrede des Verfassers hervorgeht).

2. In dem bedenklichen Umstande, dass die Schrift selten zu werden begann und nur noch zu verhältnismässig hohem Preise antiquarisch zu beschaffen ist.

3. Darin, dass Joh. Schulze in seiner Schrift auf Grundlagen der Ausführungen Kants den deutlichen Beweis dafür erbringt, der religiöse Glaube werde durch die Vernunftkritik Kants in keiner Weise angefochten, bestehe vielmehr fester denn je zu Recht, da es der Wissenschaft nicht gelänge, ein stichhaltiges Pro oder Contra in bezug auf den Beweis des Daseins Gottes, die Ewigkeit der Welt und die Unsterblichkeit der Seele zu erbringen, dass

diese drei höchsten Ideen aber trotzdem als Postulate der praktischen Vernunft festzuhalten seien, wie denn Schulze als Theolog vorzugsweise diesen Gesichtspunkt im Auge gehabt zu haben scheint. Endlich

4. in der vortrefflichen Klarheit der Darstellung, wodurch sich die Schrift trotz der Tiefe ihres Inhalts doch verhältnismässig leicht liest. In dieser Beziehung hat Vauvenargues gewiss Recht, wenn er sagt: „La clarté c'est la bonne foi des philosophes."

Im besonderen verweise ich hier noch auf das meinerseits den „Erläuterungen Schulzes zu Kants Kr. d. r. V." beigegebene Vorwort, dessen Schlusswort ich den Lesern der Schrift nochmals in die Erinnerung rufe: „*Lectio lecta placet, decies repetita placebit.*"

Jena und Riga. Dr. R. C. Hafferberg.

**Kowalewski, Arnold,** Dr. Prodromos einer Kritik der erkenntnistheoretischen Vernunft. Leipzig, Mutze. 1898. (30 S.)

Der Zweck dieser Schrift besteht darin, in möglichst bündiger Form die wissenschaftliche Berechtigung, die leitenden Ideen und den Wert einer grösseren philosophischen Untersuchung darzulegen, die etwa eine ähnliche Stellung gegenüber der Erkenntnistheorie einnimmt, wie der Kantische Kritizismus gegenüber der Metaphysik. Da es sich nur um eine erste Mitteilung handelte, so wurden ausführlichere kritische Auseinandersetzungen beiseite gelassen. Dennoch sind geeigneten Orts die Differenzen angedeutet, die trotz aller Analogie zwischen dem kantischen Kritizismus und meinem Unternehmen bestehen.

Leipzig. Dr. A. Kowalewski.

**Schade, Rudolf,** Dr. Kants Raumtheorie und die Physiologie. (Diss. Reg.) Königsberg, Leupold. 1898. (48 S.)

Die Arbeit beschäftigt sich mit der Stellung der Physiologie zu Kants Raumtheorie. Ihr Zweck ist, die grundlegenden Gedanken der Kantischen Lehre vom Ursprunge der Raumvorstellung auch auf physiologischer Seite, im Gegensatze zu den modernen empiristisch-sensualistischen Bestrebungen zur Geltung zu bringen.

Wenn Wundt meint, die Frage, ob die Raumanschauung ein ursprüngliches Besitztum unseres Geistes oder ein erworbenes sei, habe Kant in ersterem Sinne entschieden, indem er sie als eine Anschauungsform a priori bezeichnete, so berücksichtigt er nicht, dass Kant schon in der Schrift von 1770 entscheidet, dass der Raum erworben ist, zwar nicht von den Empfindungen abstrahiert, aber durch den Verstand erworben auf Empfindungsreize hin nach angeborenen Gesetzen. Und wenn es in der Kritik der reinen Vernunft in der Raumtheorie Kants Zweck ist, den Raum als Anschauung a priori hinzustellen, so führt er damit das wichtige Moment der Unreduzierbarkeit der Raumvorstellung auf Empfindungen ein und hebt das Charakteristische der Anschauung gegenüber dem Begriffe hervor. Auf die Erwerbung der Raumvorstellung näher einzugehen, hat nicht im Plane der Kritik gelegen. Trotzdem finden sich auch hier Aeusserungen Kants über die Ausbildung dieser Vorstellung. Manche Stellen, besonders die These: der Raum wird als eine unendliche gegebene Grösse vorgestellt, sind nicht in nativistischem Sinne zu verwerten, sondern als Ungenauigkeiten in der Ausdrucksweise aufzufassen,

deren es in der Kritik zahlreiche giebt. Ist es schon Kant nicht fern geblieben, dass die Raumvorstellung durch Verstandesbegriffe ausgebildet ist, aber hat er dies nicht weiter verfolgt, so verdanken wir eine Theorie der diese Vorstellung konstruierenden Kategorieen den philosophischen Arbeiten von G. Thiele.

Statt hypothetische „Raumgefühle" einzuführen, ein Höhen-, Breiten- und Tiefengefühl, wie sie nach Hering auf Grund eines angeborenen Mechanismus ausgelöst werden, muss auf die thatsächlich vorhandenen psychischen Vorgänge zurückgegangen werden. Hierzu ist die Auseinandersetzung mit Kants Lehre notwendige Vorbedingung. Das hat Helmholtz richtig erkannt. Ganz verfehlt ist die gewöhnliche Auffassungsweise, welche den grossen Physiologen als blossen Empiristen betrachtet. Vielmehr sucht er auf Kant'schen Boden sich zu stellen. Helmholtz' Apriorismus ist nicht ein Rückschritt, wie Wundt meint, sondern ein Fortschritt in der Entwicklung der Raumtheorie auf physiologischer Seite, ein Schritt zum Bündnis der Physiologie und Philosophie, von dem die Lösung des Raumproblems abhängt. Die sachliche Zusammengehörigkeit des physiologischen und des Kantischen Raumproblems darf nicht geleugnet werden, vielmehr ist der Raum, dessen Ursprung Kant zum Gegenstande seiner Untersuchung macht, derselbe Raum, um den die Untersuchung bei Helmholtz sich dreht. Irrig ist auch zu sagen, dass die Kantische Fassung des Apriori mit der Physiologie nicht im Einklang stehe, da es alle Erfahrung ausschliesse, denn gerade nach Kant fängt alle Erkenntnis mit dem Affiziertwerden der Sinne an, obwohl sie deshalb nicht ihre ausschliessliche Quelle in den Sinnen zu haben braucht. Unter dem Apriori sind einfache Kräfte der denkenden Substanz zu verstehen, die zu ihrem Wesen gehören, Wirkungsgesetze, wie wir sie analog in der Physik und Chemie den Substanzen der Natur zuschreiben und zu ihrem Wesen gehörig betrachten. Einfache Vorstellungen a priori sind Kategorieen.

Helmholtz nimmt den Kant'schen Gedanken auf, dass die Form der Anschauung des Nebeneinanderstehens von Verschiedenem a priori ist, woran er durchaus festhält. Hier kommt der Kern der Kant'schen Lehre zur Geltung, dass das Nebeneinandersetzen von Dingen oder von Empfindungen die Fähigkeit dieses Nebeneinandersetzens bedingt.

Dass die Idee der Auflösung der Anschauung in Denkthätigkeit schon bei Kant sich findet, weiss Helmholtz nicht, doch stellt er selber dieses Postulat, wenn er auch den Begriff der Erwerbung a priori, dass die einzelnen Akte, welche die Anschauung ermöglichen, Synthesen a priori sind, nicht kennt.

Um die Entstehung der Vorstellung des Nebeneinanderseins abzuleiten, versetzt er sich auf den Standpunkt eines Menschen ohne alle Erfahrung. Das Hauptgewicht legt er auf die Bewegungsempfindungen. Ohne dass wir noch irgend ein Verständnis der Aussenwelt erlangt haben, tritt die Innervation d. h. die Erregung der motorischen Nerven auf. Befindet das Individuum im Beginne der Entwicklung z. B. ruhenden Objekten sich gegenüber, so hat es Empfindungen, die unverändert bleiben, so lange der motorische Impuls fehlt. Giebt es einen solchen, bewegt es z. B. die Augen oder die Hände, so ändern sich die Empfindungen; durch den betreffenden Gegenimpuls kehren die früheren Empfindungen wieder zurück. Dadurch, dass das Individuum jedes Einzelne aus einer gegebenen Gruppe von Empfindungen in jedem Augenblicke durch

Ausführung einer Bewegung präsent machen kann, erscheint es ihm als bestehend in jedem Augenblicke, woraus auf ein dauerndes Bestehen von Verschiedenem gleichzeitig neben einander geschlossen wird. Wichtig ist hier vor allen Dingen, dass Helmholtz in die Welt der Empfindungen sich zurückzuversetzen sucht, jenes Entwicklungsstadium, das als erstes wir durchlebt haben müssen, ehe noch von einer Aussenwelt die Rede sein konnte. Die Urteile, welche über die Empfindungen ausgesagt werden — z. B. „die Empfindung des roten ist", was mehr ist als das blosse haben der Empfindung, oder „diese Empfindung ist nicht diese" — und später zur Anerkennung und festen Konstituierung der materiellen Welt führen, sind unbewusste. Helmholtz bezeichnet die psychischen Akte der Wahrnehmung als unbewusste Schlüsse.

Allmählich wird ein System von gleichzeitigen Farb- und Tastempfindungen aufgestellt. Mittels des Gedächtnisses werden die Empfindungsqualitäten festgehalten, bis sie schliesslich, nach dem Systeme der Lokalzeichen geordnet, in einem festen und sicheren Nebeneinander sich darstellen. Die Ausbildung vollzieht sich durch Kategorieenthätigkeit.

Aus der Welt unserer Empfindungen hinaus zur Welt der Dinge gelangen wir durch Anwendung des Satzes des Grundes. Das Wechselnde der Empfindung wird als Folge eines Grundes angesehen, der ausser uns liegt; das Ding wird als der Grund erkannt, das dem Subjekte bei der Wahrnehmung entgegen tritt. Uebrigens hält Helmholtz das ursprünglich als a priori erkannte Prinzip der Kausalität 1881 für empirisch. Das im Gebiete der Qualitäten ausgebildete Continuum des Nebeneinander übertragen wir auf die Welt der Dinge.

Analog wie zum Nebeneinander muss auch zur Vorstellung der dritten Dimension die Fähigkeit bereits a priori vorhanden sein. Auch hier setzt wieder die Thätigkeit verschiedener Kategorieen ein.

Von der Erforschung des Kategoriensystems und der Verbindung der philosophischen Lehre mit den Thatsachen der Physiologie ist die Lösung des Problems der Raumanschauung, sowie der Sinneswahrnehmung überhaupt, zu erwarten. Kants Lehre ist der Schlüssel für eine der Grundfragen der psychischen Entwicklung.

Königsberg i. Pr. R. Schade.

**Hacks, Jakob,** Dr. Ueber Kants synthetische Urteile a priori. 3. Teil. Beilage zum Jahresbericht des Gymnasiums zu Kattowitz, 1898.

Die Selbstanzeige zum 1. u. 2. Teil findet sich Kantstudien I, S. 434/35. Der 3. Teil behandelt nun die zweite Analogie der Erfahrung. Um die Richtigkeit des Beweises der zweiten Analogie beurteilen zu können, ist es vor allen Dingen erforderlich, den Kantischen Begriff der Erfahrung genau festzustellen. Hier ist eine dreifache Auffassung möglich. Die erste geht dahin, dass unter Erfahrung nichts anderes zu verstehen ist, als der Inbegriff aller Wahrnehmungen; diese Art von Erfahrung kann man als gemeine Erfahrung bezeichnen. Die zweite Auffassung ist die, dass unter Erfahrung der Inbegriff aller derjenigen Erscheinungen zu verstehen ist, die unter sich in gesetzmässigem Zusammenhang stehen. Nach der dritten, von Cohen vertretenen Auffassung ist unter Erfahrung die mathematische Naturwissenschaft zu verstehen. Die dritte Auffassung wurde schon im 2. Teile als unkantisch dargethan. Die beiden anderen Auf-

fassungen sind bei Kant nachgewiesen; sie werden aber keineswegs immer scharf unterschieden, vielmehr beruht auf der Verwechslung der beiden Begriffe der Erfahrung eine ganze Anzahl schwerwiegender Fehlschlüsse. Auch der Beweis der 2. Analogie krankt an dieser Verwechslung. Die Angriffe, welche Cohen auf Grund seines Erfahrungsbegriffes gegen Schopenhauer richtet, verfehlen ihr Ziel, sie treffen nicht Schopenhauer, sondern Kant, der den strengeren Begriff der Erfahrung nicht immer festhält.

Ist ein von der Erfahrung unabhängiger Beweis des Kausalgesetzes überhaupt möglich? Ein von der Erfahrung völlig unabhängiger Beweis (ein Beweis aus lauter Begriffen) ist nicht möglich, wie Kant gezeigt hat, indem er die synthetische Beschaffenheit des Kausalgesetzes nachwies. Kant verbindet gewissermassen die Prinzipien der Empiriker und Dogmatiker zu einem Prinzip, dem der Möglichkeit der Erfahrung, und sucht nachzuweisen, dass nur unter Voraussetzung der Allgemeinheit des Kausalgesetzes eine Erfahrung möglich ist. Doch missglückt dieser grossartige Versuch vollständig. Bei Cohen kann von einem Beweise der Allgemeinheit des Kausalgesetzes erst recht keine Rede sein.

Es bleibt also nichts anderes übrig, als das Kausalgesetz auf die Erfahrung zurückzuführen, und zwar kann der Beweis nur auf einer inductio per simplicem enumerationem beruhen, da jedes andere Induktionsverfahren offenbar hier ausgeschlossen ist.

Aber kann denn die Induktion durch einfache Aufzählung der Fälle die Allgemeinheit des Kausalgesetzes mit unbedingter Sicherheit verbürgen, wenn auch die Zahl der beobachteten Fälle noch so gross ist? Gewiss nicht; aber wird denn die Allgemeinheit des genannten Gesetzes durch die Behauptung verbürgt, dass es einen zwingenden Beweis giebt? Die bei allen Menschen vorhandene mehr oder minder starke Neigung, das Kausalgesetz für allgemeingültig zu halten, ist, wie besonders Stuart Mill treffend ausgeführt hat, kein Beweis der Wahrheit. Die „fatale Konsequenz einer möglichen Ausnahme“ (Lange) hat also der am wenigsten zu fürchten, der sich zum Beweise des Kausalgesetzes auf die Erfahrung beruft.

Ebenso wenig wie die Ausführungen des Geschichtsschreibers des Materialismus vermögen die Helmholtz'schen Beweisgründe unsere Auffassung zu erschüttern.

Das Kausalgesetz ist also ebenso wenig ein synthetisches Urteil a priori, wie die übrigen von uns betrachteten Grundsätze des reinen Verstandes.

Kattowitz. J. Hacks.

**Goldschmidt, Ludwig,** Dr. phil., mathematischer Revisor der Lebensversicherungsbank f. D. in Gotha. Kant und Helmholtz. Populärwissenschaftliche Studie. XVI u. 135 S. Hamburg und Leipzig, Leopold Voss. 1898.

Die Kritik der reinen Vernunft setzt Vernunft voraus; auf der anderen Seite aber einen Massstab, der zum Ausmessen des Vernunftgebrauchs zulänglich ist. In der Lehre von der reinen Sinnlichkeit und dem reinen Verstande schafft die Kritik zum ersten Male eine systematische Aufstellung aller Kriterien der Wahrheit in der Erkenntnis, die an Deutlichkeit zu wünschen übrig lassen aber selbst nichts Hypothetisches enthalten können. Ein empirischer Massstab hat notwendig Mängel, unsere „Etalons“ sind in gewissem Grade variabel und

keine Kunst vermag sie völlig auszugleichen. Aber die allgemeinen und notwendigen Wahrheiten, die man für sich unabhängig von einem besonderen Gegenstande einzusehen vermag, werden widersinnig, wenn man den Zweifel auch an sie herantreten lässt. Die Einsicht in die Bedeutung allgemeiner synthetischer Sätze wird hergestellt, wenn sie sich auf mögliche Erfahrung notwendig beziehen. Die Kategorieen der Sinnlichkeit (reine Anschauungen) und die Kategorieen der Verstandes (reine Verstandesbegriffe) sind von transscendentaler Bedeutung, wenn man durch sie die Möglichkeit reiner synthetischer Sätze a priori begründen und also auch einsehen kann.

Kant muss für die Behandlung seines Problems solche Sätze als Thatsachen der Erkenntnis schon voraussetzen, weil sich nur auf ihre Evidenz hinweisen, sie selbst aber sich nicht demonstrieren lässt, wenn es sich um Axiome handelt. Die Evidenz der geometrischen Axiome und die Bedeutung der Mathematik ist der erste Grundstein der Kantischen Erkenntnislehre, nach dessen Muster der Baumeister alle übrigen behauen und in das Fundament seiner Theorie einfügen musste. Die Kritik und die Prolegomena unterscheiden sich nur durch ihre logische Form der Methode, nicht anders als synthetische und analytische Geometrie, denen dieselben thatsächlichen Voraussetzungen zukommen.

Die Position Kants wird in meiner Schrift nicht allein gegen Missverständnisse verteidigt, sondern auch gegen unmögliche Zweifel. Hat der Zweifel keinen objektiven Sinn gegenüber den metaphysischen Gebilden, von denen wir uns keinen Begriff der Möglichkeit verschaffen können, so wird er auch subjektiv völlig haltlos, wenn er die allgemeinsten Thatsachen in unserer Erkenntnis anficht.

Die Schrift ist wesentlich veranlasst durch die Helmholtz'sche Berufung auf Goethe, der nach seinem Verhalten in der Lichttheorie und nach völlig unzweideutigen Aeusserungen Kantischen Anschauungen zuneigt. Als ihren Zweck darf man die Zumutung erblicken, die den Lehrern empirischer Axiome in einer Neuprüfung ihres Standpunkts gestellt wird. Sie gliedert sich in drei Teile, deren erster allgemeine Vergleichspunkte für die beiden Namen aufstellt, während der zweite die Kantische Lehre soweit es notwendig erschien, entwickelt und der letzte die moderne Raumfrage kritisch beleuchtet.

Die oft misshandelte Lehre vom analytischen und synthetischen Urteil ist einer kurzen Ausführung unterzogen worden; sie ist das Thor zur Kritik, wie auch die Beziehungen Kants zu Hume — sowohl was die Mathematik und die Antinomienfrage, als auch dessen Auffassung der Kausalität angeht — ihr Verständnis vermitteln können. In beiden Fragen, wie auch in wesentlichen anderen Punkten, ist die Auffassung von der des neuesten Kantbuches von Fr. Paulsen wesentlich abweichend, das z. B. Hume an der Mathematik in ihren Anwendungen zweifeln lässt. Hume hat solchen Zweifel weder geäussert, noch hat Kant ihm diesen Zweifel imputiert; im Gegenteil: Kant sagt von ihm, dass „er wenigstens einen sicheren Probierstein der Erfahrung an der Mathematik übrig" lasse.

In ein Zitat, das für die Kantische Stellung zur Raumfrage nicht unwichtig ist, hat sich ein kleiner Druckfehler eingeschlichen; da ohnedies in dieser Stelle eine Textveränderung, die mir nicht gerechtfertigt scheint, von Kehrbach und Kirchmann vorgenommen worden ist, so sei es verstattet, den ursprünglichen Text hierher zu setzen: „Ob andere Wahrnehmungen, als überhaupt zu unserer gesamten Erfahrung gehören und also ein ganz anderes Feld der Materie noch

[nicht: nach] stattfinden könne, kann der Verstand nicht entscheiden; er hat es nur mit der Synthesis dessen zu thun, was gegeben ist" (Kirchmann S. 241).

Gotha. Ludwig Goldschmidt.

**v. Lind, P.,** Dr. phil. Eine unsterbliche Entdeckung Kants oder die vermeintliche Lücke in Kants System. Eine historische Rechtfertigung Kants. Leipzig, Herm. Haacke, 1898. (62 S.)

Im vitalen Interesse der Philosophie war dem Verf. in erster Linie an dem Nachweis gelegen, dass die Unsicherheit und das Schwanken in der Philosophie niemals an der Natur der Philosophie, niemals also an der Philosophie als Wissenschaft lag und hierdurch hervorgerufen wurde, sondern an der Natur der Philosophen und an den irrigen Systemen des nachkantischen Idealismus und Realismus. Wissenschaftlichkeit im strengen Sinne könne der Philosophie aber nur dann gebühren, wenn sie imstande wäre, wie die übrigen Wissenschaften, feste und klare Gesetze aufzuzeigen. Ein solch festes und klares Gesetz aber liegt, wie allüberall in der ganzen Natur, auch aller unserer Erkenntnis zu Grunde. Die Fundamente dieser unserer menschlich-beschränkten Erkenntnisweise sind Raum und Zeit. Ein philosophisches System muss also, falls es einwandsfrei sein will, diese Fundamente Raum und Zeit zur Basis erheben, wie Kant gethan hatte. Raum und Zeit sind unser Erkenntnisgesetz.

Die ausschliessliche Subjektivität von Raum und Zeit als ursprünglicher Formen, deren Ausschliesslichkeit schon aus dem einzigen Umstande sich ergiebt, dass sie als wesentliche Fundamente unsere ganze Erkenntnisweise bestimmen, war bekanntlich s. Zt. von Trendelenburg in Zeifel gezogen worden, ein Zweifel, welchem Kuno Fischer entgegengetreten war unter zahlreicher Parteinahme von Anhängern und Gegnern beider Hauptgegner. Die Gründe der Anhänger Trendelenburgs müssen einer zweiten, umfassenderen Arbeit zur Untersuchung überwiesen werden, um ihre Irrtümlichkeit nachzuweisen. Hier konnte nur Trendelenburg berücksichtigt werden und die von ihm behauptete „Lücke" in Kants System. Die logischen Fehler, welche diese Annahme einer „Lücke" involviert, hat der Verf. im einzelnen klar, wie er hofft, gezeichnet. Kant wurde also nicht nur Trendelenburg gegenüber gerechtfertigt, sondern eben die ausschliessliche Subjektivität von Raum und Zeit als prinzipiell allein mögliche Basis eines allein möglichen philosophischen Systems nachgewiesen. Kants Entdeckung der ausschliesslichen Subjektivität von Raum und Zeit dürfte demnach bei sachlicher Erwägung billiger Weise nicht anders als eine unsterbliche Entdeckung Kants genannt werden.

München. P. v. Lind.

**Kowalewski, Arnoldt,** Dr. Ueber das Kausalitätsproblem. Eine philosophische Studie. Leipzig, Oswald Mutze. 1898. (121 S.)

Der Schwerpunkt dieser erneuten Bearbeitung des Kausalitätsproblems liegt nicht in den Fragen nach dem Ursprung und der Berechtigung des Kausalitätsprinzips. Mir kam es vielmehr vor allem auf den Versuch an, in der Analyse der Kausalrelation einen Schritt weiter zu gehen als Hume und Kant, die, wie ich gelegentlich gezeigt zu haben glaube, trotz ihrer Divergenz auf einer gemeinsamen mangelhaften Grundlage fussten. Beide haben es nicht zu einer klaren, konsequenten Zergliederung des kausalen Thatbestandes gebracht, weil

sich bei ihnen sofort in störender Weise die Fragen nach dem Ursprung und der Berechtigung des Kausalitätsprinzips hervordrängten. Demgegenüber wurde bei meiner Untersuchung vorerst die Ursprungs- und Berechtigungsfrage streng ausgeschaltet. Vielleicht ist es mir gelungen, auf diesem Wege zu einer wahrheitsgetreueren Erfassung des Wesens der Kausalität zu gelangen. Die Fragen nach dem Ursprung und der Berechtigung des Kausalitätsprinzips konnten eine verhältnismässig einfachere Erledigung finden, nachdem manche Dunkelheit der überlieferten Problemstellungen durch die voraufgehende Untersuchung beseitigt war.

Leipzig. Dr. A. Kowalewski.

**Wyneken, G. A.,** Hegels Kritik Kants. Zur Einleitung in die Hegelsche Philosophie. Greifswald, Julius Abel, 1898. Greifswalder Inaug.-Diss. (42 S.).

So gern noch immer Historiker, Kulturforscher u. s. w. bereit sind, der genialen Intuition Hegels alle Achtung zu zollen, wenn er mit einem wuchtig treffenden Urworte die Erscheinungen der Geschichte und des Gemütes charakterisiert, so wenig ist heut Stimmung vorhanden, Hegels philosophische Strenge als seiner poetischen Grösse ebenbürtig anzuerkennen. Vom Philosophen verlangen wir nun doch einmal die Erweiterung unsrer Erkenntnis, und man hat sich gewöhnt, in Hegel nur den Organisator, den Systematiker vorhandenen Wissens zu sehen, nicht den Schöpfer eigener Erkenntnis. Vielleicht ist hiervon der wichtigste Grund, dass Hegel es unterlassen hat (und unterlassen musste), eine besondere Erkenntnistheorie zu schreiben, sodass es dem oberflächlichen Blicke scheint, als verzichte er auf eine erkenntnistheoretische Grundlage überhaupt. Ich habe nachzuweisen versucht, wie der Ausgangspunkt des Hegelschen Philosophierens vielmehr der kantische Kritizismus ist, welcher zuerst, und zwar auf der hypothetischen Basis der Beobachtung, apagogisch den Satz beweist, das Denken sei sozusagen die Substanz der Welt. Da nun in jeder Aussage das Subjekt bekannt wird durch das Prädikat, so war es freilich unfruchtbar, aus dem Satze: das Sein ist Denken, das Subjekt (Sein) herauszugreifen und zu entwickeln; vielmehr konnte nur eine Entwicklung des bekannten Gliedes, des Prädikates also (Denken) weiter führen. Dies ist das Verfahren des Hegelschen Systemes. Nachdem ich kurz den Läuterungsprozess skizziert habe, den der kantische Gedanke in den folgenden grossen Philosophen durchmachte, bin ich Hegel gefolgt, wie er (an den verschiedenen hierhergehörigen Orten seiner Werke) Kants Kritik der reinen Vernunft Schritt für Schritt mit seiner Kritik begleitet, indem er mit Kants eigener Entdeckung, dass das Sein Denken sei, Ernst macht. Mir ist schliesslich Hegels Kritik zwingend erschienen, sodass sich mir sein System erwiesen hat nicht nur als die Entelechie der kantischen Reformation, sondern als die Krönung des gesamten protestantischen (nachcartesischen) Philosophierens überhaupt.

Berlin. G. A. Wyneken.

**Neuendorff, Edm.** Das Verhältnis der Kantischen Ethik zum Eudämonismus. Greifswalder Inaug.-Diss. 1897.

Verfasser hat es sich zur Aufgabe gemacht, an der Hand der Entwicklung der Kantischen Ethik ihr Verhältnis zum Eudämonismus darzuthun. Dasselbe wird etwa folgendermassen bestimmt: Nachdem Kant die empirischen Neigungen

der 60er Jahre überwunden hatte, galt für ihn die aus der Entwicklung seiner Ethik heraus entstandene theoretische Forderung, jeden Zweckgedanken aus ihr zu verbannen. Jede teleologische Regung würde die Herrlichkeit des absoluten Soll trüben, und Zweck und Pflicht sind zwei Gegensätze, die hier auf Erden keine Berührungspunkte mit einander gemein haben. Andererseits aber war Kant allzusehr Mensch, um eudämonistische Wallungen ganz und gar unterdrücken zu können. Das Wort Kants aus seiner ersten Periode von dem „unbezwinglichen Triebe des Menschen nach Glückseligkeit", ein Wort, das, wie nachzuweisen versucht ist, in allen Perioden lebhaften Widerhall gefunden hat, ist für seine Ethik zu einer praktischen Forderung geworden. Der Verfasser war bemüht zu zeigen, wie der Widerstreit dieser beiden Forderungen, der praktischen und der theoretischen, auf den Entwicklungsgang der Kantischen Ethik massgebend eingewirkt hat.

Daneben ist versucht worden, einiges Neues über das Verhältnis der Kantischen Ethik in den 60er Jahren zu Hume und Rousseau beizubringen. Besonders ging der Verfasser den Untersuchungen über den Begriff der Vollkommenheit, von der Kant schrieb, dass „in einer genaueren Kenntnis derselben überaus viel verborgen liege, was die ersten Begriffe der praktischen Weltweisheit aufklären kann", nach und machte den Versuch zu zeigen, dass vornehmlich durch diese Untersuchungen, deren Verlauf wesentlich unter dem Einfluss Humes stattfand, die Umkippung von der 1. zur 2. Periode, d. h. die Loslösung von der rationalistischen Metaphysik bewirkt wurde.

Berlin. E. Neuendorff..

**Washington, William Morrow.** The Formal and Material Elements of Kant's Ethics. Columbia University Contributions III, 1. New York, Macmillan. 1898. (67 S.)

The distinction between form and matter is basic to Kant's thought. The employment of the terms allowed him to distinguish between Reason, Will and Spirit on the one hand, and Sense, Impulse, Matter and Body on the other. The terms Kant found ready to hand, but his use of them is different from the Aristotelian, or scholastic, and denotes the difference in standpoint of Greek and German thought, or between ancient and modern philosophy generally. Form and matter in the Aristotelian conception are coeternal principles of things; Kant uses the words to denote elements of knowledge. Form, according to him, is that element supplied by the Understanding and Reason, Matter is that given through the senses. The sense-given can never be anything but the particular, contingent and a posteriori. The necessary and universal, from its very nature must be a priori. Aristotle's form and matter do not exclude each other: form is matter in a higher stage of development; matter is form in a lower stage. In Kant's conception they are fixed. We have, therefore, these two different conceptions of form, the traditional and the Kantian.

In Kant himself we may distinguish two uses of "form". The first is that use he makes of the term in the Kritik of the Pure Reason, where it is denoted by the word Category, whose correlative matter are the objects of sensible intuition. Besides the Category as a form of judgment, the mind also deals in Ideas for which no sensible intuition can possibly be found. On this account Reason in its speculative use rejects such Ideas as elements of knowl-

edge at all. Reason as deliberative Will, on the other hand, settles the account of these Ideas very differently by making them the foundation-stones of regulative knowledge. In Ethics then, is found the second meaning of form; for Kant is here using the term to denote that which has no basis in sensible intuition and, consequently, no matter, in the sense given that term in the first Kritik.

But form has no meaning unless there be a correlative matter. What then is the matter of Ethics? Kant has made the distinction between form and matter absolute, by making them different in kind, one being the product of reason a priori, the other, of sensation a posteriori. In order to find a matter in Ethics he reintroduces the Aristotelian conception of the relative nature of form and matter. The matter which is thought by him to satisfy the demands of ethics is an end to be attained, an Ideal to be realized. Thus both Epistemology and Ethics have an object (matter); but that of the former is Gegenstand, the given in intuition, that of the latter is Zweck, "an object possible of realization through Freedom".

We see therefore that the difference from our point of view between Kant's epistemology and his ethics is, that in the former "matter" is the sense-given, in the latter it is an Idea, an end to be attained. We conclude from this, that Ethics is altogether a formal science. While Kant from beginning to end, puts ethics on this apriori basis, it is forced upon him continually more strongly that a matter is necessary, of the same sort as he had found necessary to form constitutive knowledge. But he left it for his successors to take the inevitable step and declare that sense-given matter is as necessary to ethical certitude as it is to Epistemological experience.

On account of the striking difference between the two Kritiks, that of the pure and that of the practical reason, we may justly say that in Ethics Kant does not occupy the critical standpoint at all. None of the thanks extended to Hume for assistance in reaching the conclusions of the first Kritik is acknowledged to be due in ethics; empiricism can teach much in science, but in ethics nothing. Of these two sources of knowledge, the sensibility and the understanding, of which he had said that "neither of them is to be regarded as superior to the other", he now rejects the value and utility of the former, and finds another use for the latter, that, namely, of producing concepts whose emptiness is no discredit to them. That supremacy of the reason which he specifically rejects in the formation of constitutive knowledge, he now brings back — strengthened by its isolation — in the regulative science of Ethics. In this science, therefore, he remains a true Wolffian.

Ashland (Kentucky). W. M. Washington.

**Krueger, Felix,** Dr. Der Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie. Leipzig, B. G. Teubner. 1898. (95 S.)

Die Schrift ist herausgewachsen aus dem Ungenügen an den neueren Lösungsversuchen des Moralproblems. Der Kantischen Philosophie verdanke ich insbesondere die Ueberzeugung von der Unzulänglichkeit des ethischen Eudämonismus und die Gewissheit, dass es notwendig und möglich sei, zu einem unbedingt giltigen Prinzip der moralischen Beurteilung zu gelangen. An einigen Stellen findet sich bei Kant die Fragestellung, von der meine Unter-

suchung beherrscht ist, die Frage nach dem absolut Wertvollen. Aber im Gegensatz zu Kant scheide ich den Begriff des absolut Wertvollen grundsätzlich von dem des „Endzwecks“ oder des „höchsten Gutes“ (als metaphysischen Begriffen) und verstehe unter dem absolut Wertvollen überall nichts transempirisches, sondern: das für jedes wertende Individuum unbedingt, d. h. unter allen Bedingungen Wertvolle. Kants Ablehnung einer psychologischen Begründung der Ethik suche ich als unberechtigt und undurchführbar zu erweisen. Auf der Grundlage einer allgemeinen Werttheorie, durch psychologische Analyse des Wertbestandes versuche ich den Begriff des absolut Wertvollen inhaltlich zu bestimmen.

Das Ergebnis ist einem Teile der ethischen Aufstellungen Kants nahe verwandt, namentlich dem psychologischen Hauptgedanken der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und der zweiten Formulierung des kategorischen Imperativs, die mir als ein materiales Moralprinzip erscheint.

Leipzig. F. Krueger.

**Stock, Otto.** Lebenszweck und Lebensauffassung. Greifswald, Julius Abel, 1897. IV u. 177 S.

Die Untersuchungen des ersten Teils über Gegenstand und Methode der Ethik zielen darauf ab, gegenüber der modernen historisch-psychologischen Auffassung der Ethik dieser Wissenschaft die kritische Fragestellung zurückzugewinnen. Indem als das Seiende, das die Ethik zu bearbeiten hat, die sittlichen Werturteile bestimmt wird, ergiebt sich als ihre Aufgabe, das in diesen Werturteilen herrschende Gesetz aufzusuchen. Bezieht sich die sittliche Wertschätzung auf das Gewollte oder den Zweck, so kann das die Wertschätzung notwendig begründende identische Moment nur ein in den Einzelzwecken mitgesetzter höherer, d. h. da die sittliche Beurteilung auf Allgemeingültigkeit Anspruch macht, überindividueller Zweck sein, dem die sittlichen Einzelzwecke als Mittel dienen. Als Gegenstand notwendiger Wertschätzung muss er notwendiger Zweck sein. Ein solcher aber kann nicht empirisch festgestellt werden, er muss aus dem Wesen des Bewusstseins erwiesen werden, wenn er überhaupt nachweisbar ist. So ist die wissenschaftliche Ethik nichts anderes als die Kritik des Bewusstseins in Bezug auf die mit seinem gattungsmässigen Wesen gesetzten Zwecke. Sie ist eben darum ein Teil der philosophischen Wissenschaft, keine eigentliche Fachwissenschaft.

Es wird somit die Kantische Aufgabe, das Sittengesetz als allgemeingiltiges und notwendiges aus dem Bewusstsein überhaupt oder der reinen Vernunft abzuleiten, festgehalten. Nur wird unter Anerkennung der psychologischen Gesetzmässigkeit, die als Gewolltes nur Lustbringendes (als lustbringend Vorgestelltes) zulässt, der Kantische Gegensatz gegen die Geltung des Lustmotives im sittlichen Wollen sowie sein daraus folgendes formales Moralprinzip abgelehnt. Kant bekämpfte Lustmotive und materiale Bestimmung des Sittengesetzes vor allem, weil beide als rein empirisch Gegebenes nach seiner Meinung Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit ausschliessen. Sein Protest wird gegenstandslos, wenn ein Zweck oder Willensinhalt (d. i. aber immer Lustbringendes) aus dem Wesen des Bewusstseins heraus als notwendig erwiesen wird.

Indem dann vollends aus der Thatsache des Wollens zur bewussten Existenz der absolute Zweck als Erkenntnis bestimmt wird, ergiebt sich ein

noch engerer Znsammenhang zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, als Kant annahm. Vernunft und Erkenntnis lehren den Menschen nicht bloss sittlich handeln, sie sind die sittliche Aufgabe selbst: sie sind nicht bloss selbstherrlich (autonom), sondern auch Selbstzweck.

Die weiteren Ausführungen des Buches dienen dem Nachweis, dass eine solche „intellektualistische" Auffassung des Lebenszwecks die sozialen Aufgaben des sittlichen Lebens keineswegs ausschliesst, dass aber alle sozialen Zwecke ohne Anknüpfung an einen individuellen Zweck in der Luft schweben; dass ferner dieser individuelle Zweck zwar auch individuelle Verschiedenheit der Lebensauffassung zulässt, aber doch nur, sofern er zugleich einen allgemeingiltigen überindividuellen Wert darstellt, Sittengesetz und Gesetz der sittlichen Unterscheidung tragen kann, dass somit die Gegensätze von Individualismus und Sozialismus aufgehoben sind in dem absoluten Zweck.

Eldena bei Greifswald. O. Stock.

**Förster, Fr. W.,** Dr. phil. Privatdozent a. d. Universität Zürich. Willensfreiheit und sittliche Verantwortlichkeit. Eine sozialpsychologische Untersuchung. Berlin, F. Dümmler, 1898. (54 S.)

Meine Schrift sucht den scheinbaren Konflikt zwischen dem Determinismus und dem gesellschaftlichen Bedürfnisse der sittlichen Verantwortlichkeit zu lösen durch eine Untersuchung der psychologischen Beziehungen zwischen dem Individualwillen und dem Gemeinschaftswillen. Der gesellschaftliche Wille, der nicht nur von aussen an das Individuum herantritt, sondern mehr oder weniger intensiv als psychischer Bestandteil jedes Gesellschaftsmitgliedes wirkt, beurteilt nur den sozialen Charakter, nicht aber den Ursprung unserer Handlung, weshalb denn auch dieses Urteil über die Qualität der Handlung nichts zu thun hat mit der Thatsache, dass die letztere ein notwendiges Ergebnis des ganzen Naturlaufs ist. Alle pädagogische Einwirkung braucht nicht auf einer isolierten Stellung des menschlichen Willens gegenüber Natur und Geschichte, sondern gerade auf seiner Einordnung in den Kausalzusammenhang alles Geschehens. Die Reaktion des gesellschaftlichen Willens auf die Bethätigung des Individualwillens ist die Quelle der sogenannten sittlichen Freiheit des Willens, d. h. unserer Freiheit, durch abstrakte Motive unsere sinnliche Determination einzuschränken. Unser Verantwortlichkeitsgefühl gegenüber dem gesellschaftlichen Ganzen, unsere moralische Selbstbeurteilung, unsere ganze psychische Verbindung mit dem Reich der sozialen Zwecke bedeutet psychologisch einen Zuschuss von Energie, den wir von Seiten der Gemeinschaft erhalten und der uns zur Unabhängigkeit von der Herrschaft peripherischer Reize verhilft.

Von diesem Gesichtspunkt aus habe ich die Entwicklung der Freiheitslehre in der Philosophie behandelt und dabei besonders die Stellung Kants erörtert. Ich suchte zu zeigen, dass eine auf dem blossen Selbsterhaltungstrieb basierte Lebenslehre für die Verwirklichung der sittlichen Freiheit nicht ausreicht. Erst der lebendige Zusammenhang des sittlichen Bewusstseins mit der sozialen Motivation vermag die nötige Energie zu erzeugen. Hier liegt der Grund für die Schwäche des Stoizismus gegenüber dem Christentum. Der Selbstkultus des im Gefühl seiner Vernunftherrschaft schwelgenden Weisen führt auf dem Umwege doch wieder zur Selbstsucht zurück. Der Stoiker hatte die lebendige Beziehung zum Gemeinschaftsleben verloren, ihn stärkte nicht der unmittelbare

Einfluss sozialer Kräfte. Was war dagegen das Christentum? Eine Lebenserneuerung der ursprünglichsten sozialen Instinkte, eine Motivierung des menschlichen Willens, die nicht auf dem Wege des Selbstkultus und der eigenen Würde, sondern ganz unmittelbar aus der Belebung der altruistischen Gefühle hervorging. Man erkennt hier den tiefen Sinn, der hinter aller dogmatischen Einkleidung in der augustinischen Lehre von der Notwendigkeit übernatürlicher Gnadenwirkungen lag: der Mensch kann nicht Herr werden über seine niedere Natur, ohne die Gnadenwirkung der überindividuellen Lebensgemeinschaft; erst die unmittelbare, durch keine Reflexion auf das Ich motivierte Hingebung vermag ein Gegengewicht gegen den Zwang der Begehrlichkeit zu geben.

Ganz ähnlich wie die Stellung des Augustinus zum Heidentum ist die Stellung Kants gegenüber den ethischen Systemen des 18. Jahrhunderts. Das kantische System ist in dieser Beziehung besonders interessant, weil der Philosoph selber die Phasen der ethischen Auffassung durchgemacht hat, welche er später bekämpft. In einem moralphilosophischen Fragment der siebziger Jahre[1]) (veröffentlicht von Reicke in der altpreuss. Monatsschrift Bd. XXIV Heft 3/4) steht er noch ganz auf dem Boden der stoischen Auffassung. Kant sucht in diesem Fragment die allgemeine Giltigkeit des Sittengesetzes zu begründen, indem er zeigt, dass allein die Unterordnung unter feste und dauernde Formen des Handelns uns von der Herrschaft des blossen Trieblebens befreie und darum als Bedingung aller Glückseligkeit notwendig jedem wohlgefallen müsse. „Darum kann uns das Gute nach diesen Gesetzen" so heisst es „auch nicht gleichgiltig sein, so etwa wie die Schönheit; wir müssen auch ein Wohlgefallen an seinem Dasein haben, denn es stimmt allgemein mit der Glückseligkeit, mithin auch mit meinem Interesse". Kant begründet hier, ganz wie ein Stoiker, das Sittengesetz als ein Mittel zu jener psychischen Determination unseres Willens, die uns vom Zwange der Sinnlichkeit befreit. Die Entscheidung für das Sittengesetz entspringt also aus einem selbstischen Motive. „Es stimmt mit meinem Interesse."

Doch Kant war ein zu tiefer Beobachter, um nicht allmählich darüber klar zu werden, dass das Gute einem umfassenderen Willen als dem individuellen entspringt und dass die sittliche Freiheit eben doch nur durch die Hingabe an solche Werte möglich und denkbar ist, welche sich nicht auf das sinnliche Individuum beziehen. Kant war im Recht, gegenüber der atomistischen Moralphilosophie darauf hinzuweisen, dass wir durch Impulse bewegt werden, die ebenso ursprünglich sind wie der Selbsterhaltungstrieb; da aber ihm die sozialpsychologische Methode noch fern war, so konnte er jene zweite Motivation nur metaphysisch darstellen. Der Grundgedanke, der ihn dabei leitete, war völlig richtig: die Quelle unserer sittlichen Freiheit liegt thatsächlich in unserer Verknüpfung mit einem höheren Wollen, welches in uns wirkt, weil wir Glieder einer überindividuellen psychischen Gemeinschaft sind und in dieser Eigenschaft unser Wollen beurteilen. Und es war völlig konsequent von ihm, wenn er seine Pädagogik mit dem Gedanken durchdrang, dass die Erziehung gerade diese überindividuellen, oder, wie er sie nennt, „intelligiblen" Kräfte rein zur

[1]) In meiner Schrift „Der Entwicklungsgang der kantischen Ethik bis zur Kritik der reinen Vernunft" (Berlin 1894, Mayer & Müller) habe ich diese Datierung begründet.

Geltung kommen lassen müsse, statt dem Sittlichen durch Glückseligkeitserwägungen Eingang in den Willen zu schaffen, weil gerade die Wirksamkeit dieser intelligiblen Fähigkeit des Menschen erst seine Persönlichkeit schaffe und ihn seinem sinnlichen Selbst objektiv gegenüberstelle. Er nennt jene intelligible Welt „regnum gratiae" und braucht damit das gleiche Bild, was die christliche Lehre anwandte, wenn sie verkündete, dass der Mensch nicht durch eigene Kraft sondern nur durch Zusammenhang mit den Wirkungen aus dem Reiche der Gnade erlöst werden könne.

Zürich. F. W. Foerster.

**Bon, Fred.** Ueber das Sollen und das Gute. Eine begriffsanalytische Untersuchung. Leipzig 1898. (188 S.)

In vollständiger Uebereinstimmung mit Kant befinde ich mich nur in unseren beiderseitigen negativen Ausführungen, indem wir beide die Inkonsequenz des Denkens und die Mehrdeutigkeit der Begriffe, speziell der Begriffe „Sollen" und „Gut" als Quellen der philosophischen Streitigkeiten und Irrtümer aufweisen. Insofern diese negativen Ausführungen bei Kant aber auch nur Vorbereitungen zu seiner eigenen positiven — und als solcher dogmatischen — ethischen Theorie sind, trennen sich unsere Wege eben an dem Punkte, wo die Kritik aufhört und der Dogmatismus beginnt — gemäss meiner in dem Buche entwickelten Auffassung der Philosophie als „kritischer Begriffsanalyse".

Die gebräuchlichste Methode, den Begriff des „Sittlich-Guten" festzustellen, besteht darin, dass man zunächst die „allgemeine" Bedeutung des Begriffs „Gut" durch Induktion bestimmt und danach die besonderen Merkmale aufsucht, welche das „Sittlich-Gute" von den anderen Subspecies des „Allgemeinen Guten" unterscheidet. Die Aussichtslosigkeit, ja geradezu Widersinnigkeit dieser Methode nachzuweisen, ist die Hauptabsicht des vorliegenden Buches. Vorgänger auf diesem Wege giebt es wahrscheinlich viele, bekannt ist mir aber nur einer, Immanuel Kant. Der Hauptunterschied in unserer beider Untersuchungen ist wohl dadurch bedingt, dass Kant sich von einem rein ethischen, ich dagegen mich von einem ausschliesslich wissenschaftlichen Interesse leiten liess. Daher begnügt sich erstens Kant damit, zwei Bedeutungen des Guten aufzuzeigen, die gar kein Gemeinsames haben, und so gleichsam empirisch an einem Beispiel die Unanwendbarkeit jener Methode nachzuweisen, während ich mehr deduktiv klarzustellen suche, warum diese Methode von vornherein zu keinem Resultat führen kann, und daher meine Untersuchung mehr in das Verhältnis der Erläuterung zu jenem allgemeinen Gedanken tritt, der in einer Neuauffassung der Aufgabe der Philosophie gipfelt. Eine zweite Folge unserer differierender Grundinteressen ist aber, dass Kant seine kritische oder begriffanalytische Untersuchung zur Grundlage einer eigenen dogmatischen Lehre macht, während es mir zweifelhaft erscheint, ob ein reiner und konsequenter Kritizismus überhaupt jemals zu irgend einer Art von Dogmatismus führen kann. Trotz dieser weitgehenden Unterschiede kann ich aber wohl sagen: Wenn man sich nicht in so dreister Weise über die Resultate der Kantischen Untersuchung hinwegsetzte, hätte ich kaum das Bedürfnis nach der Abfassung einer Schrift, wie der vorliegenden empfunden. Ob dieses Bedürfnis auch noch von anderen geteilt wird, vermag ich freilich nicht vorauszusagen.

London (Earls Court). Fred Bon.

**v. Brockdorff, Cay, Baron,** Dr. phil. Kants Teleologie. Inauguraldissertation. Kiel, Verlag von Gnevkow und v. Gellhorn, 1898. (61 S.)

Die angezeigte Arbeit macht es sich zur Aufgabe:

1. die teleologischen Prinzipien Kants in ihrer Entwickelung zu verfolgen,
2. die Bedeutung derselben zu prüfen,
3. die psychologischen Ursachen, die Kant zu einer so anhaltenden Vertiefung in das Zweckmässigkeitsproblem führten, darzulegen.

In der Entwicklung der Teleologie unseres Philosophen sind bisher manche Stufen übersehen worden, so z. B. lehrt Kant die logische Notwendigkeit der Bewegungsgesetze erst im „Beweisgrund", noch nicht in der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels". Ferner waren sehr bemerkenswerte Unterschiede zwischen der „Kritik der reinen Vernunft" und der „Kritik der Urteilskraft" neu hervorzuheben. Kant sucht den Grund der Einheit und Zweckmässigkeit der Naturdinge 1781 auch in der Erscheinungswelt — 1790 nur im übersinnlichen Substrat der Natur. Viel grösseren Nachdruck als auf die im Lauf der Jahre auftretenden Verschiedenheiten in der Lösung der schweren Aufgabe legen wir auf die Aehnlichkeiten zwischen den einzelnen Perioden. Indem wir einer Anregung Riehls (S. 49) folgten, stellten wir in einer kleinen Beilage Sätze mit den Schriften Kants von 1755 und 1762 solchen aus der ersten und letzten Kritik gegenüber. — Dasjenige, was Kant selbst als Glaubenssache bezeichnet, wurde natürlich nicht kritisiert, sondern nur die wissenschaftlichen Argumente seiner definitiven teleologischen Meinungen. So schwer es ist, denselben auf die Spur zu kommen, so leicht ist es, sie zu widerlegen.

Der naturwissenschaftliche Einfluss der Teleologie Kants wurde kurz (S. 54—55) an der Entwicklungsmechanik besprochen — der philosophische nur gestreift, da er nicht gerade der glücklichste ist.

Was endlich die Motive der Teleologie Kants betrifft, so halten wir es für bedeutungsvoll, dass Kant nicht bloss seine theologische Herzensmeinung gern bestätigen wollte oder, als dies nicht mehr möglich war, mit Hilfe der Teleologie Natur und Freiheit zu verbinden suchte, sondern dass er, hauptsächlich in späteren Jahren eine teleologische Deutung des Weltlaufs brauchte, um mit der Vorsehung zufrieden sein zu können, weniger weil ihn selbst Ungemach drückte, als wegen des ihm unerträglichen Anblickes des harten allgemeinen Schicksals der Sterblichen.

Marburg. C. v. Brockdorff.

**Unruh, F.** Studien zur Entwicklung, welche der Begriff des Erhabenen seit Kant genommen hat. — Beilage zum Programm der Städt. Realschule zu Königsberg i. Pr. Ostern 1898. (33 S.)

Kants Einteilung der Aesthetik in die Lehre vom Erhabenen und vom Schönen ist nicht nur als von seinen Vorgängern übernommen anzusehen, sondern erklärt sich auch aus seinem System. Seine Einteilung musste zweiteilig sein, da der Geschmack das Uebereinstimmen der Einbildungskraft mit zwei Erkenntnisvermögen (Verstand und Vernunft) feststellt. Die Einteilung ist jedoch mangelhaft, weil das Erhabene, bei dem das Bewusstsein der eigenen sittlichen Freiheit des Subjekts nicht in die ästhetische Form aufgeht, nach Kant kein Geschmacks- sondern ein Geistesgefühl ist. Die Lehre vom Erhabenen bildet daher auch nur einen Anhang zur Lehre vom Schönen. Es wird ferner

nicht gefragt, ob noch andere Formen der ästhetischen Wahrnehmung möglich sind (Cohen). Schillers Auffassung bedeutet einen Fortschritt. Er giebt der Aesthetik einen einheitlichen Untergrund, indem er den Begriff des Schönen als Uebereinstimmung der Sinnlichkeit mit der „Vernunft" auffasst und das Schöne der Wirklichkeit und das Erhabene als Erscheinungsformen jenes Idealschönen betrachtet. Indem er nun noch das Komische in der Form der Satire mit derjenigen Unterart des Schönen (dem Reize) in Verbindung bringt, die der Sinnlichkeit am nächsten steht, während das Erhabene von dieser am weitesten abliegt, scheint er die Vischersche Einteilung in das Schöne, Erhabene und Komische vorzubereiten. Da jedoch das so eingeteilte Schöne immer noch eine besondere Erscheinungsform neben den drei anderen bildet, kann von einer Einteilung im logischen Sinne nicht die Rede sein. (Vgl. Karl Groos, Aesthetisch und schön. Philosoph. Monatshefte 1893.) Vischer stimmt ferner mit Kant und Schiller insofern überein, als nach ihm die Objekte, die in uns das Gefühl des Erhabenen erwecken, selbst formlos sein können, während Herder, Herbart, Carriere u. a. eine ästhetische Wirkung nur bei einem schön geformten Gegenstande zulassen wollen. Die letzteren übersehen, dass nicht das formlose Objekt allein sondern erst zusammen mit dem durch seinen Widerstreit mit unserer Sinnlichkeit in uns erweckten Bewusstsein unserer Geisteskraft das Gefühl des Erhabenen hervorruft. Indem wir auf Veranlassung eines durch seine Grösse oder Kraft überwältigenden Objekts unsere eigene sittliche Freiheit und Unendlichkeit durch das Gefühl, d. h. ästhetisch, wahrnehmen, entsteht die Erhabenheitsstimmung. Das formlose Objekt bildet also nur ein Ingredienz des Gegenstandes oder besser des Vorganges, der in uns das Gefühl des Erhabenen hervorruft. Während Kant eine solche Mischung eines objektiven und eines subjektiven Elements in dem Gegenstande der Erhabenheitsstimmung nicht kennt, da ja bei ihm die überwältigende Wirkung des Sinnlichen durch das darauf folgende Gefühl der eigenen Freiheit (Geistesgefühl) überwunden und ausgelöscht wird, so scheint sich bei Schiller eine Entwicklung zu jener Anschauung hin in seinen späteren philosophischen Schriften zu vollziehen. Trotz dieser Abweichung neuerer Aesthetiker von Kant lässt sich die Grundauffassung des Erhabenheitsbegriffes noch immer als Kantisch bezeichnen, da teils Elemente seiner Auffassung beharrt haben, teils die Abweichungen sich aus einer konsequenteren Durchführung seiner eigenen Prinzipien erklären. Das zeigt sich in folgender Zusammenfassung des Ergebnisses der Abhandlung:

1. Kants Meinung, dass der Eindruck des Erhabenen nur auf der Grösse des Objekts ohne Rücksicht auf seine Form beruhe, hat sich behauptet.

2. Seine Meinung, dass bei dem Erhabenen sich eine erregte Bewegung des Gemütes mit dem Ruhestande desselben verbinde, ist durch die Entwickelung dahin abgeändert, dass das Erhabenheitsgefühl auf einer andauernden Bewegung des Gemütes beruht; denn die Einwirkung der Grösse des Objekts dauert an und hält das Gemüt durch die nachschaffende und über dasselbe hinausstrebende Phantasie in Bewegung.

3. Da die Ideen der Vernunft hierbei nur durch das Gefühl wahrgenommen werden und nur durch dieses der siegreiche Wetteifer des Subjekts mit dem Objekt empfunden und beurteilt wird, so liegt auch dem Erhabenen eine rein ästhetische Form, ein Geschmacksgefühl zu Grunde.

Königsberg i. Pr. F. Unruh.

**Kügelgen, C. W. v.,** Lic. theol. Die Dogmatik Albrecht Ritschls. Apologie und Polemik. (Giessener theologische Promotionsschrift) Leipzig, A. Deichert Nachf., 1898. (VIII u. 125 S. gr. 8.)

Der Verfasser beabsichtigt mit dieser Gesamtdarstellung der Ritschl'schen Dogmatik, vor allem dem Studiosus der Theologie, dann aber auch weiteren Kreisen ein objektives und parteiloses Bild dieser so wichtigen Richtung innerhalb unserer heutigen lutherischen Theologie zu bieten. Zu dem Zweck sind nicht nur die Schriften Albrecht Ritschls selbst reichlichst ausgebeutet und die Einwände seiner Gegner zu widerlegen versucht worden, sondern es sind zugleich interessante Parallelen zwischen dem Göttinger Dogmatiker und zwischen Luther, Schleiermacher, v. Hofmann, Menken und anderen gegeben. Besonders war es dem Verfasser ein ernstes Anliegen, durch seine komparative Darstellung das alte Märchen von „einer durch Ritschl erneuerten Kantischen Theologie" zu widerlegen. Zwar hat Ritschl der Kantischen Erkenntnistheorie vor derjenigen der Antike den Vorzug gegeben; auch lässt sich in der ausschliesslichen Wertung des moralischen Gottesbeweises und in dem auf alle religiöse Erkenntnis angewendeten Werturteil der Einfluss des grossen Königsbergers auf Ritschl nicht verkennen. Aber wie Ritschl, je länger je mehr, die Erkenntnistheorie Kants, welcher er vorwarf, dass „in ihren Erscheinungen nichts erscheine", durch Lotze'sche Elemente modifizierte, so hat er desgleichen die „durch rein rationale Begriffe von Gott, von der Sünde, von der Erlösung getragene Theologie" Kants, dem er vorwirft „in die Bahn der Aufklärung zurückgetreten zu sein", als für die lutherische Kirche unbrauchbar abgewiesen. So ist denn auch der von den Vertretern der orthodoxen Theologie ständig geltend gemachte Reichsgottesgedanke Ritschls etwas ganz anderes als die gleichnamige Kantische Idee, welche der Königsberger Weise nach der Meinung unseres Dogmatikers „nicht mit sicherer Hand zu ergreifen vermocht hat". So setzt denn Ritschl anstelle des zu erstrebenden Guten bei Kant das von Gott gewährleistete höchste Gut der Gemeinde, da das Reich Gottes primo loco nicht Aufgabe oder Leistung, sondern „Gabe und Verheissung des gnädigen Gottes" sei. Und während für Kant der Satz des Apostels Paulus: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel" dem Apostel „einfach von seiner Vernunft eingegeben war und ihn so zum Glauben an eine historische Thatsache bewog", ist nach Ritschl „die Auferweckung Christi durch eine Machtthat Gottes die dem Wert seiner Person durchaus entsprechende Vollendung der in ihm endgiltig erfolgten göttlichen Offenbarung." So haben wir denn bei Ritschl an Stelle der Kantischen Religionsphilosophie ein mit aller nicht offenbarungsmässigen „natürlichen Theologie" prinzipiell brechendes genuines Luthertum, wie uns dasselbe vor seiner Verschulung durch Melanchthon in der Jugendzeit der deutschen Reformation so ungemein wohlthuend berührt. Auch Stählin's geharnischter Artikel (Neue kirchl. Zeitschrift, 1898, Heft 7) wird an diesem Befund nichts zu ändern vermögen.

Leipzig. C. W. v. Kügelgen.

# Rezensionen.

**Paulsen, Fr.** Immanuel Kant, sein Leben und seine Lehre. Mit Bildnis und einem Briefe Kants aus dem Jahre 1792. (Frommanns Klassiker der Philosophie, herausg. von R. Falckenberg VII). XII und 395 S.

Wenn ich, ohne mich als speziellen Kantforscher legitimiert zu haben, es unternehme das vorliegende Buch zu beurteilen, so mögen mir zwei Erwägungen einigermassen zur Entschuldigung dienen: 1. Gerade wer nicht in der unmittelbaren Nähe der Spezialforschung zu Kant steht, ist vielleicht dem grösseren philosophischen Publikum, an welches das Buch sich doch wendet, ein wenig näher und kann darum besser, was jenem frommt, beurteilen. 2. Es giebt bei Kant, wie bei jedem Philosophen einige grundlegende Hauptgedanken, die auch dem klar werden können, der nicht jede seiner kleineren und kleinsten Schriften und nicht jedes Blatt seines litterarischen Nachlasses sondern nur die grösseren Schriften studiert hat. Auch ein solcher, meine ich, ist nicht von der Möglichkeit ausgeschlossen, zur Frage „der Verschiedenheit der Auffassung an den Hauptpunkten", über die Paulsen nach dem Vorworte neben der Darstellung unterrichten will, etwas beizutragen.

Nach einer kurzen Einleitung, in der die vorkantische Philosophie charakterisiert wird, giebt der erste Teil eine das Wesentliche anschaulich zusammenfassende Biographie nebst einer guten Skizze der bürgerlichen und akademischen Umgebung, aus der Kant hervorgegangen ist, und in der er gelebt hat, und mit Hinzufügung einiger Worte über ihn, als Lehrer, als Schriftsteller und über seine philosophische Entwicklung. Vom 2. Teile, der das System darstellt, behandelt das 1. Buch die theoretische, das 2. Buch die praktische Philosophie. Die theoretische ist in Erkenntnistheorie und Metaphysik zerlegt, und enthält als Anhang auch die empirische Psychologie und die Anthropologie; die praktische Philosophie ist eingeteilt in Moralphilosophie, Rechts- und Staatslehre, Lehre von Religion und Kirche. Ein Blick auf die philosophische Entwicklung nach Kant bildet den Schluss.

Zum 1. Buche des 2. Teiles möchte ich mir im Interesse der Leser die Bemerkung erlauben, dass „die allgemeinen Charakterzüge der kritischen Philosophie" besser an das Ende als an den Anfang dieses ersten Buches gestellt worden wären. Es werden unter dieser Ueberschrift die verschiedenen „Aspekte", die Kants Philosophie darbietet, aufgezählt: der erkenntnistheoretische Idealismus, der formale Rationalismus, der Positivismus, der metaphysische Idealismus (der besonders in der Ethik herrscht), der Primat der praktischen vor der theoretischen

Vernunft. Wie alle diese Elemente in Kants Systeme kombiniert sind, kann der Leser doch wohl besser einsehen, wenn er den theoretischen Teil wenigstens an der Hand des Verfassers durchwandert hat. Es bedarf sogar ausserdem noch des Verständnisses der praktischen Philosophie, um zu beurteilen, wie sehr Paulsen Recht hat, indem er Kants Absicht nicht bloss auf eine positive, zwischen Rationalismus und Empirismus vermittelnde Erkenntnistheorie sondern sogar auf eine positive Metaphysik gerichtet annimmt, seinen Zweck nicht im Zerstören, sondern im Aufbauen sieht. Es folgt dann die Erklärung der Problemstellung: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? und die Erläuterung einiger grundlegenden Begriffe: Wahrnehmung, Erscheinung, Ding an sich, unter denen ich „Erfahrung" als Gegensatz zur Wahrnehmung und „Schein" als Gegensatz der Erscheinung ein wenig vermisst habe.

Was nun das erste Hauptstück der theoretischen Philosophie, die transscendentale Aesthetik, betrifft, so erklärt Paulsen (S. 91/92), in Bezug auf die Idealität von Raum und Zeit und auf die Möglichkeit apriorischer Erkenntnis der Erscheinungswelt durch die Mathematik habe die „Kritik der reinen Vernunft" an der Darstellung, die die Dissertation von 1770 giebt, nichts geändert. Dies ist im allgemeinen richtig, und Paulsen thut recht daran später, bei der Darstellung der Lehre der Kritik, auf die Dissertation zurückzugehen. Indessen die nach der Dissertation sich ändernde Bedeutung der reinen Verstandesbegriffe musste notwendig indirekt auch auf die Ansicht von Raum und Zeit oder zum mindesten von den im Raume konstruierten Gebilden der reinen Geometrie ihren Einfluss geltend machen. Und es zeigt sich dieser Einfluss in einer ziemlich deutlichen Modifikation der Terminologie der Dissertation, auf die ich hinweisen möchte. In der Dissertation haben Raum und Zeit durchaus nichts Objektives an sich. Von der Zeit heisst es (§ 14, 5): „tempus non est objectivum aliquid et reale", und diejenigen, qui realitatem temporis objectivam asserunt, werden widerlegt. Ebenso heisst es vom Raume (§ 15, D und E): „spatium non est aliquid objectivi et realis." Und im letzten der beiden zitierten Absätze (E) wird mit Bezug auf die primitiva spatii axiomata ejusque [eorumque?] consectaria, gesagt: „quamquam horum principium non sit nisi subjectivum", es wird also auch den Axiomen der Geometrie und den aus ihnen folgenden Sätzen nur subjektive Idealität zugesprochen. In der Kritik d. r. V. aber, in der transscendentalen Aesthetik, haben Raum und Zeit objektive Giltigkeit und empirische Realität, welche beiden Prädikate ihnen öfter verbunden oder einzeln beigelegt werden, z. B. (S. 55/56 ed. Kehrbach): „Unsere Erörterungen lehren demnach die Realität (d. i. die objektive Giltigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äusserlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die Idealität des Raumes in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d. i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen. Wir behaupten also die empirische Realität des Raumes (in Ansehung aller möglichen äusseren Erfahrung) ob zwar zugleich die transscendentale Idealität desselben". Und von der Zeit heisst es (a. a. O. S. 62): „Unsere Behauptungen lehren demnach empirische Realität der Zeit, d. i. objektive Giltigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die jemals unseren Sinnen gegeben werden mögen." Beiden Formen der Anschauung wird freilich „objektive Realität" im absoluten Sinne abgesprochen (a. a. O. S. 74): „Veilmehr wenn man jenen Vorstellungsformen objektive Realität beilegt, so kann man nicht vermeiden,

dass nicht alles dadurch in blossen Schein verwandelt werde". Dagegen heisst es wieder in den Prolegomena (§ 13, Anmerkung I): „Die reine Mathematik und namentlich die reine Geometrie kann nur unter der Bedingung allein objektive Realität haben, dass sie bloss auf Gegenstände der Sinne geht". Und am Ende der angezogenen Anmerkung wird von der „ungezweifelten objektiven Realität" gesprochen, die die Sätze des Geometers haben und wegen deren er wider alle Chikanen einer seichten Metaphysik gesichert sei. Auch Paulsen sagt demgemäss mit Recht (S. 141): „Die Aesthetik macht ihre (der mathematischen Begriffe) objektive Realität aus." Es liegt also hier eine sehr wesentliche Aenderung der Terminologie vor: In der Dissertation sind Zeit und Raum und mathematische Sätze nur subjektiv und ideal, sie haben nichts Objektives, nichts Reales, in der Kr. d. r. V. sind Zeit und Raum „objektiv giltig" und empirisch real, und die mathematischen Sätze, nach den Prolegomena, sogar „objektiv real". Diese letzteren empfangen also dasselbe Prädikat, das den Begriffen und Grundsätzen des reinen Verstandes regelmässig zugeschrieben wird (z. B. Kr. d. r. V. ed. Kehrbach, S. 113, 122, 123, S. 204, 219, 220), während freilich „schlechthin objektive Realität", d. h. eine Realität ohne Rücksicht auf Sinnlichkeit — nur durch die Erkenntnis der Noumena, der Dinge an sich, gegeben wird (Kr. d. r. V. ed. Kehrbach, S. 231). In der Aenderung der Terminologie der Dissertation spricht sich eine Aenderung der Geltung des Raumes und der Zeit aus. In der Dissertation gelten sie von der subjektiven Welt, nicht von der objektiven, die nur intelligibel, nicht sensibel ist, von der wir allein durch die Begriffe des Verstandes wissen. In der Kritik aber gelten Zeit und Raum für dieselbe Welt, wie die Verstandesbegriffe, für die Welt der Erfahrung, sie gelten von den Objekten als ihre Formen, haben also objektive Giltigkeit, sie sind real, nicht bloss ideal, für die Erfahrung, haben also empirische Realität. Die reine Geometrie aber bezieht sich nicht bloss auf Formen der Anschauung, sondern auf konstruierte Figuren, die, weil ihre Grenzen der Empfindung oder der Einbildungskraft wahrnehmbar sein, sich vom Begrenzten abheben müssen, sogar also etwas aus der Materie, der Sinnlichkeit Beigemischtes enthalten. Sie beziehen sich darum auf dasselbe wie die Erfahrung und haben demgemäss dieselbe Wirklichkeit wie die Erfahrung, objektive Realität, die ihnen in der Dissertation abgesprochen wird. Ich glaube, man muss beachten, dass die Aenderung der Lehre von den Kategorieen in die von den Anschauungsformen übergreift.

Was die transscendentale Analytik betrifft, so ist sie ja anerkanntermassen der schwierigste Teil der Kantischen Kritik. Aber was A. Riehl (Der philosophische Kritizismus I, S. 369) von der „transscendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" sagt: „Der philosophische Tiefsinn Kants und die Subtilität seines Geistes zeigen sich nirgends bewundernswürdiger, als in diesem entscheidenden Hauptstück seiner Erkenntniskritik," dem möchte ich beistimmen und, weil die Deduktion doch für alle Verstandesbegriffe gilt, zwei der wichtigsten, Substanz und Kausalität, nebst den zugehörigen Grundsätzen, gegen Paulsens Kritik als apriorisch zu retten suchen.

Das Beharren der Substanz will Paulsen als apriorischen Grundsatz nicht anerkennen (S. 185 ff.), wenigstens nicht in Bezug auf die Materie; vielmehr sei deren Beharren das Ergebnis der Erfahrungen und Experimente der Physiker. Kants Beweis sei darauf gegründet, dass Erfahrung auf wechselnde Erscheinungen in der Zeit gerichtet sei, jeder Wechsel aber nur bestimmbar sei im Gegensatze

zu einem Beharrenden. Die Zeit, die selbst das Beharrende sei, könne nicht wahrgenommen werden, also müsse es etwas Beharrendes in der Zeit geben, und dies sei die Materie, die also nicht entstehe und nicht vergehe. In Wahrheit, meint Paulsen, werde der Wechsel erkannt an den gleichförmigen Bewegungen der Himmelskörper. Der Satz von der Konstanz der Materie sei keine allgemeine und notwendige Wahrheit, sondern „bloss eine Präsumption auf Grund der früheren Erfahrung, womit wir an alle fernere Erfahrung herantreten."

Hier möchte ich mit Gründen, die Kant teils angeführt hat, teils wenigstens hätte anführen können, seinen Standpunkt gegen Paulsen ein wenig verteidigen. In den Bewegungen der Himmelskörper ist auch etwas Beharrendes, nämlich die Himmelskörper selbst. Und dass sie bei aller Bewegung, bei aller Ortsveränderung dieselben bleiben, das ist die Hauptsache, um den Wechsel zu erkennen. Die Gleichmässigkeit der Bewegung ist nur nötig zur genauen Zeitbestimmung, zur Zeitmessung. Zur Erkenntnis der blossen Folge der verschiedenen Zustände genügt, dass diese Zustände an einem und demselben Objekte, dem Beharrenden, stattfinden. Das aber ist unbedingt nötig. Denn Beharrung und Wechsel sind Korrelate (Kr. d. r. V., S. 176). Ohne Beharrendes gäbe es nur ein ewiges buntes Durcheinander von Empfindungen, aber nie eine Erfahrung, nicht einmal den Begriff der Dauer (a. a. O., S. 176). Ob das Beharrende ein Objekt des äusseren oder des inneren Sinnes (ein Ich) ist, sollte keinen Unterschied machen. Aber das Ich hat nach Kant (Kr. d. r. V. ed. Kehrbach S. 210 211) „auch nicht das mindeste Prädikat der Anschauung, welches, als beharrlich, der Zeitbestimmung im inneren Sinne zum Korrelate dienen könnte." Diese, freilich sehr bestreitbare Auffassung lässt ihm nur die beharrende Materie als „Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit" übrig.

Und was die Physiker betrifft, die durch Messungen die Konstanz der Materie beweisen wollen, so müssen auch sie etwas als konstant voraussetzen, nämlich die Gewichte, von denen sie annehmen, dass sie während des Messens sich nicht ändern. Nicht für jeden Philosophen ist dies selbstverständlich. Heraklit war gewiss überzeugt, dass die Gewichte während des Messens sich ändern. Wer aber nicht Skeptiker ist, wird dies verneinen, zugebend, dass er die Beharrung voraussetzt. Selbst ein so durchaus empirisch gerichteter Philosoph wie H. Spencer meint darum (First Principles § 53), dass es für die Unzerstörbarkeit der Materie keinen experimentalen Beweis giebt, dass sie vielmehr bei jedem solchen Beweise stillschweigend vorausgesetzt wird, dass also, wie Kant sagen würde, der Grundsatz der Beharrung der Materie ein apriorischer ist.

Bei Kant ruht der Begriff der beharrenden Substanz schliesslich auf dem kategorischen Urteil, das, im Gegensatze zum hypothetischen Urteile, von einem bedingungslosen, von einem andern nicht abhängigen, und darum unvergänglichen Sein handelt. Wenn aber ein moderner, der formalen Logik so abgewandter Denker, wie H. Spencer, den Grundsatz der Beharrung der Materie annimmt, also eine beharrende Substanz anerkennt, so scheint mir dies darauf hinzuweisen, dass die Wurzeln jenes Begriffes noch tiefer als in der formalen Logik, nämlich in der sozusagen materialen Logik, in den Axiomen, liegen. Ich möchte die Behauptung wagen, dass der vorliegende Grundsatz nur eine Anwendung des logischen Axioms der Identität ist, wenn man dasselbe, wie es allein richtig ist, nicht formal, sondern real auffasst. In seinem Ursprunge, bei den Eleaten, wird es dem Satze Heraklits vom Flusse aller Dinge entgegen-

gestellt, hat es also den Sinn: das Seiende beharrt. Nach sehr mannigfachen Schicksalen, über die B. Erdmann in seiner Logik (I, S. 176 ff.) berichtet, scheint das Axiom der Identität jetzt zu seiner ursprünglichen, realen Bedeutung zurückkehren zu wollen. Wenigstens wird es z. B. von Ch. Sigwart (Logik I,² S. 106 ff.) und von W. Wundt (Logik I,² S. 562 ff.) in dem Sinne der notwendig geforderten Konstanz der Vorstellungsinhalte und der realen Identität des Dinges mit sich selbst verstanden. In diesem Sinne enthält das Axiom der Identität ganz dieselbe Voraussetzung wie Kants erste Analogie der Erfahrung, nämlich dass es etwas Beharrendes gebe. Was beharrt, ergiebt die Erfahrung. Für Aristoteles und die Scholastik waren es die substanziellen Formen, für Berkeley die Geister, für Kant ist es die Materie, auf die die Erfahrung als beharrend hinweist. Denn dass die Erfahrung uns belehren müsse, worauf wir den Grundsatz, die Analogie anwenden, ist seine Meinung, wenn er auch diese Notwendigkeit bei der ersten Analogie weniger als bei der zweiten hervorhebt, und eigentlich nur in dem angezogenen Beispiele vom Gewichte des Rauches anerkennt. Nicht jedoch aus der Erfahrung, sondern aus unserem Geiste stammt nach Kant der allgemeine Obersatz, dass es etwas Beharrendes geben müsse. Und hierin möchte ich ihm trotz der Kritik des Verfassers beistimmen. Jener Obersatz scheint mir aus dem richtig verstandenen logischen Axiom der Identität zu folgen.

Was die zweite Analogie der Erfahrung, den Grundsatz der Kausalität, betrifft, so ist Kants Beweisführung am klarsten in folgender Stelle (ed. Kehrbach, S. 188): „Wenn es nun ein notwendiges Gesetz unsrer Sinnlichkeit, mithin eine formale Bedingung aller Wahrnehmungen ist: dass die vorige Zeit die folgende notwendig bestimmt (indem ich zur folgenden nicht anders gelangen kann, als durch die vorhergehende), so ist es auch ein unentbehrliches Gesetz der empirischen Vorstellung der Zeitreihe, dass die Erscheinungen der vergangenen Zeit jedes Dasein in der folgenden bestimmen und dass diese, als Begebenheiten, nicht stattfinden, als sofern jene ihnen ihr Dasein in der Zeit bestimmen d. i. nach einer Regel festsetzen. Denn nur an den Erscheinungen können wir diese Kontinuität im Zusammenhange der Zeiten empirisch erkennen.“ Also die Eigenschaften der Zeit müssen sich auf die in ihr verlaufenden Erscheinungen übertragen, diese müssen, wie die Zeit selbst, ein Kontinuum bilden. Aber nicht jede Erscheinung mit jeder, sondern eine jede Erscheinung nur mit derjenigen, welche nach einer Regel auf sie folgt. Was aber nach einer Regel verbunden ist, kann nur die Erfahrung entscheiden. Sobald dies aber entschieden ist, dann ist die Folge der Wahrnehmungen und der ihnen entsprechenden Erscheinungen nicht mehr eine bloss subjektive, sondern eine — objektive. Denn die subjektive Folge weicht öfter von derjenigen ab, die als die „regelmässige“ beobachtet wurde. Kant hätte anführen können: Der Donner tötet nicht, sondern der Blitz tötet. Dennoch ist mir nur der Donner furchtbar, nicht der Blitz. Subjektiv, in der Assoziation der Vorstellungen, folgt der Tod auf den Donner, objektiv (nach dem Kausalgesetz) auf den Blitz.

Kant vollzieht hier die genaue Umkehrung der These Humes. Hume sagt: „Kausalität ist regelmässige Folge“, Kant sagt: „Regelmässige Folge ist Kausalität“. Hume giebt der Kausalität nur die Wahrscheinlichkeit, die jede nach den Regeln der Assoziation von der Einbildungskraft erzeugte Idee hat, Kant giebt ihr die unmittelbare transscendentale Notwendigkeit, die darin liegt,

dass wir zu jeder Dauer eine Fortsetzung denken müssen, dass wir in unserm Anschauen und demgemäss in unserm Denken die Zeitreihe nicht abbrechen lassen können. Aus der einen Zeitanschauung, von der die Aesthetik spricht, entstehen auf diese Weise viele Zeitreihen, von denen freilich das Subjekt immer nur eine aufmerksam verfolgen kann, die aber alle die Eigenschaft der Zeitanschauung haben müssen, ein ununterbrochenes, notwendig fortlaufendes Kontinuum zu bilden, und diese Eigenschaft auf ihre empirische Füllung übertragen. Wo wir eine solche Reihe konstatieren, das ist Sache der Erfahrung; dass es aber überhaupt solche Reihen und damit kausal, d. h. allgemein und notwendig verbundene Abschnitte solcher Reihen, d. h. kausal verbundene Ereignisse geben muss, das geht hervor aus der notwendigen Anwendung der allgemeinen und notwendigen Bestimmungen der reinen, transscendentalen Zeitanschauung auf das, was in der Zeit erscheint. Der Obersatz also ist auch hier, wie bei der ersten Analogie aus dem Geiste selbst: Es giebt ein Gesetz der Kausalität, als allgemeine und notwendige apriorische Wahrheit. Nur, wo es anzuwenden ist, lehrt die Erfahrung.

Paulsen ist von dieser Beweisführung nicht überzeugt. Es stammen nach ihm aus der Erfahrung nicht bloss die speziellen kausalen Verbindungen, für die auch Kant auf die Erfahrung verweist, sondern auch das allgemeine Prinzip der Kausalität selbst. Es ist ihm nicht ein „a priori notwendiges Gesetz", sondern, wie alle Naturgesetze, ein bloss präsumtiv allgemeingiltiger Satz. Er sagt schliesslich (S. 192): „Nach allem, ich halte Kants Bemühung, gewisse Sätze aus dem Zusammenhang der empirischen Naturgesetze herauszureissen und sie allein auf die Natur des Denkens zu stellen, für vergeblich."

Hier möchte ich, wie Paulsen oft seine Verteidigung Kants als dessen Selbstverteidigung einführt, auch mir die Freiheit nehmen, Kant etwa folgendes entgegnen zu lassen: „Ich bedaure, dass ich den psychologischen Teil der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. als bloss psychologisch, nicht zur Transscendentalphilosophie gehörig (ed. Kehrbach, S. 673) nicht weiter ausgeführt, sondern weggelassen habe. Was ich über die „subjektiven Quellen" der Möglichkeit der Erfahrung (ed. Kehrbach, S. 114), die in der Apprehension, in der Reproduktion, in der Begriffsbildung stattfindenden Synthesen, sagte, sollte beweisen, dass es die apriori in uns liegende vereinigende Kraft, die Synthesis ist, die erst ein Bewusstsein möglich macht, dass ohne sie ein blosses „Gewühle von Erscheinungen unsere Seele anfüllte" (ed. Kehrbach, S. 123), die Wahrnehmungen „nichts als ein blindes Spiel der Vorstellungen, d. i. weniger als ein Traum" sein würden (a. a. O., S. 124). Ich hätte dann weiter ausführen können, dass auch die Gesetze der Assoziation, nach deren Möglichkeit ich ausdrücklich frage (a. a. O., S. 125), auf dieser vereinigenden Kraft beruhen. So weit die Vorstellungen auf Objekte gehen, beruht, wie ich (S. 125, 132) sage, ihre Assoziation auf der Affinität des Mannigfaltigen. Aber alle Vorstellungen sind auch, wie ich oft (z. B. K. d. r. V. S. 117) hervorhebe, zunächst nur Affektionen des inneren Sinnes. Aus Bestimmungen des inneren Sinnes also muss es folgen, dass sie nicht völlig regellos verlaufen, sondern unter gewissen Bedingungen die eine (z. B. der Vorlesungssaal) die andre, oft damit verbunden gewesene (z. B. die Gestalt eines Zuhörers), hervorruft. Es ist auch hier bloss die vereinigende Kraft des Bewusstseins, die zu Grunde liegt. Als ganzes, als Einheit, war der Saal samt dem Zuhörer aufgefasst

worden — denn schon in der Apprehension der Wahrnehmung findet Synthesis statt — als Ganzes bleibt er, weil das Bewusstsein dasselbe bleibt, potentiell im Bewusstsein, als Ganzes wird er dann im Bewusstsein erneuert. Die Assoziationsgesetze sind nur ein besonderer Fall der Kausalität, aber der Fall, den wir nicht wegdenken können, ohne zugleich unser Weltbild, ja unsere Beziehung zur Welt überhaupt zu vernichten. Ich kann, wie der Verfasser sagt, mir eine Wirklichkeit denken, „die überhaupt keine Gesetzmässigkeit zeigt". Aber ich kann sie nicht als gesetzlos denken, wenn nicht in mir eine Gesetzmässigkeit lebt. Ein völlig wirres Durcheinander aller Erscheinungen des Himmels und der Erde werde ich nur so lange als wirr, als völlig ordnungslos erkennen, als in mir Ordnung ist, zum mindestens die Gesetze der Assoziation in Kraft bleiben. Wenn auch diese aufhören, werde ich dies Chaos nicht mehr wirr nennen. Denn es ist dann nicht notwendig, dass eine Vorstellung, die bisher auf eine andre gefolgt ist, weiter auf sie folge. Ich werde also nichts mehr erwarten, das Bewusstsein wird jeden Augenblick neu anfangen, jeden Augenblick ein anderes sein, das Denken also wird aufhören Wenn somit die Kausalität eine notwendige Bedingung des Denkens selbst ist, warum soll ich der Kausalität, die sich in den Erscheinungen des äusseren Sinnes zeigt, die Notwendigkeit absprechen? Sind doch beiderlei Erscheinungen, die des inneren wie die des äusseren Sinnes, bloss Phänomene des Dinges an sich, das ihr gemeinsamer verborgener Urgrund ist.

Hume hat das Problem der Kausalität nicht gelöst, sondern bloss verschoben. Er fand, dass kein Band der Notwendigkeit existiert, das Ereignisse der äusseren Welt verknüpfte. Die Notwendigkeit war ihm bloss eine subjektive, hervorgegangen aus den Gesetzen der Assoziation. Aber diese Gesetze der Assoziation liess er bestehen, sie geben doch auch eine Art der Kausalität. Und hier zweifelte Hume nicht an der festen Notwendigkeit ihres Wirkens, in dem richtigen, aber unausgesprochenen Gefühle, dass mit dieser Notwendigkeit das Denken selbst aufhören würde. So sehr ist eben die Kausalität dem Denken wesentlich, und darum ist es nicht, wie der Verfasser sagt, „vergeblich, sie allein auf die Natur des Denkens zu stellen." Die Kausalität ist eben nicht eine blosse psychologische Wahrheit, sondern eine transscendentale, sie gilt sowohl für den inneren Sinn, aus dem sie nicht schwinden kann, ohne das Denken aufzuheben, in welchem wir auch unwillkürlich die Kausalität immer beibehalten, wenn wir sie in der Aussenwelt wegdenken, als auch für den äusseren Sinn, dessen Wahrnehmungen sie zu Erfahrungen machen hilft. Freilich giebt sie in beiden Fällen nur den allgemeinen Obersatz, dass notwendige Verknüpfungen vorhanden sein müssen. Welcher besonderen Art diese sind, und zwischen welchen Erscheinungen sie stattfinden, ist Sache der empirischen Gesetze. Diese, nur durch die Erfahrung festzustellen, sind für das Gebiet des inneren Sinnes die Gesetze der Assoziation, für das des äusseren Sinnes die von der Naturwissenschaft erforschten Zusammenhänge. Beiden Gebieten gemeinsam ist die Zeit als die formale Bedingung aller Veränderungen. Sie ist nicht aus dem Denken, sondern die reine Form der Anschauung. Aber, was in sie eintritt, muss sich auch ihren Bestimmungen fügen. Sie ist eine durchaus gleichartige und darum zusammenhängende Anschauung. Sie verlangt darum so viel Gleichartigkeit und notwendigen Zusammenhang, als die Erfahrung zulässt. Und die Erfahrung lässt beides oder wenigstens das zweite überall da zu,

wo sie eine regelmässige Folge zweier Veränderungen aufweist. So wirkt die Form der Anschauung auf die Form der Erfahrung. Was gleichzeitig in der Wahrnehmung gegeben ist, wie die zum Teil auch räumlich verbundenen Eigenschaften eines Dinges, das bringt die vereinigende Kraft der reinen Apperzeption, der Verstand, zu der Einheit, die wir die Einheit des Gegenstandes nennen. Was aber in der Wahrnehmung sich folgt, und zwar regelmässig folgt, das bringt schon die Zeit, die reine Anschauung, selbst in eine Einheit. Sie stimmt hierin mit dem Verstande überein. Sie bildet, wie ich schon in der Dissertation (§ 14, 7) gesagt habe, eine einzige Reihe, in der die Einzelheiten enthalten sind und sich gegenseitig in ihrer Lage bestimmen, so dass ein formales Ganzes, d. h. die Welt als Erscheinung, aus der Zeit notwendig entspringt. Für den Verstand — möchte ich mit Rücksicht auf der Antinomien nebenbei bemerken — ist die Welt immer ein begrenztes Ganzes, erst die Vernunft geht darüber hinaus. Auch die Zeit, so weit erfüllt, ist nicht unendlich, sondern endlich, mit seinen Forderungen kongruent. Und wenn der Herr Verfasser meine transscendentale Aesthetik, wie er wirklich thut, anerkennt, so wird es ihm nicht so leicht werden, wie er meint, der Anerkennung der Notwendigkeit und der über aller Erfahrung erhabenen Gewissheit, die aus der Natur des Geistes fliessen, sich zu entziehen."

Vielleicht wäre Paulsen auf diese Frage des Zusammenhangs der Anschauungsform der Zeit mit den Kategorieen näher eingegangen, wenn er die Lehre vom „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe" einer etwas ausführlicheren Darstellung gewürdigt hätte. Er giebt davon zwar einen das Wesentliche enthaltenden Bericht (S. 179 ff.), aber er geht nicht ein auf die Streitfragen, die sich daran geknüpft haben. E. Adickes, (Ausgabe der Kr. d. r. V., Berlin, 1889. Anm. zu S. 171) spricht dem ganzen Abschnitte wissenschaftlichen Wert überhaupt ab. Adickes meint (a. a. O.), die Schwierigkeit, zu deren Hebung Kant den Schematismus einführe, sei gar nicht vorhanden, sondern von ihm nur fingiert worden. Kant meint, Subsumtion eines Gegenstandes unter einen Begriff sei nur möglich, wenn die Vorstellungen beider gleichartig seien. Die Kategorieen aber und die unter sie zu subsumierenden Erscheinungen seien ungleichartig, erstere seien Erzeugnisse des reinen Verstandes, letztere sinnliche Anschauungen, es müsse ein Drittes, zwischen beiden Vermittelndes geben, das „einerseits mit der Kategorie, andrerseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen" solle. Adickes meint, wo Ungleichartigkeit vorhanden sei, helfe alle Vermittlung nicht zur Subsumtion, z. B. könne „Mensch" nicht unter „Stein" subsumiert werden. In der transscendentalen Deduktion der Kategorieen habe Kant von einer Subsumtion nicht gesprochen, dort seien diese nur Verbindungsklammern der Anschauungen, und man könne doch nicht sagen, „man subsumiere zwei Packete, welche man zusammenbindet, unter den Bindfaden." Die ganze Notwendigkeit der Subsumtion sei erdichtet, um der durchgehenden Analogie der Kritik mit der Logik zu Liebe eine transscendentale subsumierende Urteilskraft zu schaffen. Auch andre Erklärer Kants halten den Schematismus für „unnötig". (Vgl. H. H. Williams, Kant's doctrine of the schemata, in the Monist, IV, S. 375 ff.).

Ich kann mich dieser Ansicht nicht anschliessen. Ich finde im Schematismus, wie auch in den schon erörterten Beweisen der Substantialität und der Kausalität eine Betonung der Verbindung zwischen Sinnlichkeit und Verstand, die oft mit

Unrecht bei Kant vermisst wird. Die Notwendigkeit des Schematismus folgt aus dem ersten der berühmten, gleich am Anfange der Analytik stehenden, allerwärts mit Zustimmung zitierten Sätze: (ed. Kehrb. S. 77): Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Die Kategorieen sind doch zunächst Gedanken, Thätigkeiten, Funktionen des Verstandes. Wenn wir sie auch durch Analyse als solche entdecken können, so ist doch nicht gesagt, dass sie im Bewusstsein so leer, ohne Inhalt vorkommen und gebraucht werden. Freilich glaubt nun Kant, — und das ist wohl ein irriger Glaube, — dass sie aus der reinen Anschauung, nicht aus der empirischen, ja sogar nur aus einem Teile der reinen Anschauung, der Zeit, ihren Inhalt nehmen. Jedem empirischen Begriffe entspricht ein empirisches Schema z. B. dem Begriffe vom Hunde das Schema vom Hunde, eine Regel, nach welcher meine „Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüssigen Tieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich in concreto darstellen kann, eingeschränkt zu sein.“ (Kr. d. r. V., ed. Kehrbach S. 145). Auch nach Berkeley und Hume glaubt Kant, wie man sieht, noch an die Allgemeinvorstellung, die freilich bei ihm nichts ein für allemal Fertiges ist, sondern immer neu erzeugt wird. Wie aber der empirische Begriff ein empirisches, so hat der reine ein reines Schema, und zwar scheint es, als ob Kant dasselbe nur aus der Zeit, nicht zugleich aus dem Raume deshalb genommen habe, weil ihm die Zeit, die Form beider Sinne, des inneren und äusseren, einem Verstandesbegriffe am nächsten zu kommen, ihm gewissermassen am verwandtesten zu sein schien. Vergl. die Dissertation (§ 15, Corollarium): „Tempus autem universali atque rationali conceptui magis appropinquat, complectendo omnia omnino suis respectibus, nempe spatium ipsum et praeterea accidentia, quae in relationibus spatii comprehensa non sunt uti cogitationes animi“.[1]) Freilich ist diese Beschränkung der „reinen“ Schemata auf die Zeit, wie Adickes (a. a. O.) richtig bemerkt hat, eine willkürliche, der Raum kann zur Bildung einiger derselben mit gleichem Rechte mitwirken. Dies scheint Kant später selbst gefühlt, vielleicht sogar auch die Ausschliessung alles Wahrnehmbaren als der psychologischen Wirklichkeit nicht entsprechend wenigstens geahnt zu haben. In der 2. Auflage der Kr. d. r. V., in der in ihr zugefügten „Allgemeinen Anmerkung zum System der Grundsätze“ (ed. Kehrbach S. 217 ff.) sagt er: „dass wir, um die Möglichkeit der Dinge, zu Folge der Kategorieen, zu verstehen und also die objektive Realität der letzteren darzuthun, nicht bloss Anschauungen, sondern sogar immer äussere Anschauungen bedürfen... Um Veränderung, als die dem Begriffe der Kausalität korrespondierende Anschauung, darzustellen, müssen wir Bewegung, als Veränderung im Raume, zum Beispiele nehmen, ja sogar dadurch allein können wir uns Veränderungen, deren Möglichkeit kein reiner Verstand begreifen kann, anschaulich machen.“ Freilich spricht Kant ja hier von den Kategorieen im Zustande der objektiven Realität, nicht der transscendentalen Idealität, aber es ist doch das empirische „Anschauliche“ hier immer auch räumlich, nicht bloss zeitlich, ein Verhältnis, aus dem man einen Rückschluss auf das reine Anschauliche machen und folgern müsste, dass auch

[1]) H. Vaihinger (Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, II, Stuttgart, Berlin, Leipzig, 1892, S. 396) bemerkt hierzu mit Recht, dass cogitationes hier wie bei Descartes alle Bewusstseinszustände, nicht bloss Gedanken bezeichnen.

dieses immer zeitlich und räumlich zugleich sein müsse. Trotzdem hat Kant in der 2. Auflage am „Schematismus" nichts geändert: Die räumliche Darstellung der Schemata schien ihm vielleicht ein Uebergleiten in die Psychologie, die er in der zweiten Auflage noch sorgfältiger als in der ersten, von der „transscendentalen" Untersuchung trennen wollte. Für diese Trennung ist der Schematismus charakteristisch, anderseits aber auch für die enge Verbindung, die Kant zwischen reiner Anschauung und reinem Verstande stiftet, während z. B. Schopenhauer, vielleicht zusehr den Gegensatz von Rezeptivität der Sinnlichkeit und Spontaneität des Verstandes ins Auge fassend, ihm Mangel an dieser Verbindung vorwarf.

Die Darstellung der transscendentalen Dialektik, die Paulsen giebt, ist klar und tief gefasst. Doch ist er wohl zu weit gegangen, wenn er von den Antinomieen meint, dass die Thesen der idealistischen, die Antithesen der materialistischen Richtung der Philosophie entsprechen. Anfang der Welt in der Zeit, einfache Wesen, Freiheit des Willens und ein schlechthin notwendiges Wesen (Gott) sollen Elemente des Idealismus sein. Aber für den Materialisten Epikur gab es ebenfalls einfache Dinge, die Atome, Freiheit des Willens, Götter als unvergängliche, also gewissermassen notwendige Wesen und wohl auch einen Anfang der Welt in der Zeit. Und wenn auch der neuere Materialismus, den Paulsen hauptsächlich meint, an der antiken Lehre mancherlei Modifikationen vornimmt, so behält er doch die Atome als einfache oder die gesamte Materie als notwendiges Wesen bei. Mehr als auf diesem allgemeinen Gegensatze zweier Richtungen scheinen mir die Antinomieen auf dem besonderen des anschaulichen und des begrifflichen Denkens zu ruhen. Die Thesen sind die Daten der unmittelbaren, innerhalb ihres Gebietes sich haltenden Anschauung, oder wenigstens des innerhalb der Anschauung sich haltenden Verstandes, die Antithesen Ergebnisse des die logischen Axiome unbeschränkt anwendenden Geistes, den Kant Vernunft nennt.

Mit Recht giebt Paulsen schon am Schlusse der theoretischen, nicht erst der praktischen Philosophie eine Darstellung der „Metaphysik" Kants. Schon in der Kr. d. r. V., in den Prolegomena, in der Kr. d. U. und in seiner Naturphilosophie ist die intelligible Welt der wahre Kern der Welt der Erfahrung, und es wird genug von ihr ausgesagt. Freilich wird gerade damit Paulsen auch den Widerspruch mancher Kantianer erregen.

Im Vorstehenden habe ich in einigen Punkten meine von Paulsen abweichende Meinung ausgesprochen. Der Verfasser giebt dreierlei, 1. die Lehre Kants, 2. seine Auffassung derselben, 3. seine Auffassung der Probleme selbst. Da ich in den letzten 2 Stücken meist mit A. Riehl, einem von Kant ausgehenden, wenn auch ihn selbständig fortbildenden Philosophen, übereinstimme, so muss ich Kant gegenüber konservativer als Paulsen sein, ihn gegen den Verfasser verteidigen. Ganz und gar ihm beistimmen aber kann ich in Bezug auf seine treffende und eindringende Darstellung der Kantischen praktischen Philosophie. Ihre Hauptgedanken und Hauptzüge treten plastisch hervor: ihr Streben nach reinem Formalismus, die Unzulänglichkeit desselben, die Notwendigkeit, die Kant zwingt, doch schliesslich eigne Vollkommenheit und Glückseligkeit der anderen, in seinem Sinne beides „materiale" Bestimmungsgründe des Willens, als die obersten Zwecke des sittlichen Menschen aufzustellen. Und wie Paulsen überhaupt die richtige Methode befolgt, nichts zu isolieren, sondern aus seinen realen Zusammenhängen zu erklären, so zeigt er auch, wie Kants Ethik mit seiner

ganzen Persönlichkeit und mit der Lebensauffassung der kleinbürgerlichen Schichten, aus denen er stammt, enge verwachsen ist.

Kants Aesthetik ist mit 4 Seiten wohl etwas zu kurz gekommen. Sie ist wenig psychologisch, aber sehr charakteristisch für ihn. Besonders die Lehre vom Dynamisch-Erhabenen, das nach Kant nur durch Einwirkung der Erinnerung an die Idee des Sittengesetzes erhebend wirkt, legt Zeugnis ab, wie sehr das Sittengesetz im Mittelpunkte seines Denkens stand. Seine Psychologie aber bleibt auch in der Kr. d. U. mangelhaft. Die „intellektuellen Gefühle" z. B. waren hier mit Händen zu greifen, aber sie werden nie als existierend anerkannt, sie scheinen ihm ein „Widerspruch" (eine contradictio in adjecto) zu bleiben, wie er sie in der Kr. d. pr. V. (ed. Kehrbach, S. 141) nennt. „Alles Gefühl ist sinnlich," (Kr. d. pr. V., ed. Kehrbach, S. 92) immer, wie er in der Kr. d. r. V. (ed. Kehrbach, S. 56) sagt, „eine Wirkung der Empfindung", d. h. der Sinnesempfindung. Wo intellektuelle Prozesse ein Gefühl erzeugen, da bemüht er sich nachzuweisen, dass sie nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar auf das Gefühl sich beziehen, indem sie dieses oder jenes sinnliche Gefühl aufhören lassen. Z. B. die Achtung für das Sittengesetz, ein Gefühl, das „durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird", entsteht dadurch, dass die Betrachtung des Sittengesetzes die „selbstsüchtigen Neigungen" teils, soweit sie die „Eigenliebe" bilden, einschränkt, teils soweit sie „den Eigendünkel" bilden, niederschlägt. Sie ist eine „positive, aber indirekte Wirkung desselben (des moralischen Gesetzes) aufs Gefühl" (Kr. d. p. V., ed. Kehrbach, S. 96). Und gerade dieser Mangel an psychologischem Positivismus lässt sich an der Kr. d. U. am schärfsten nachweisen.

Der Druck des Buches ist sehr korrekt. Nur 2 kleinere Fehler habe ich gefunden: S. 184, Z. 10 von oben: letzteren statt letzten, und S. 192, Z. 20 von oben: er statt es. Ich bemerke sie für die zu erwartende 2. Auflage.

Alles in allem genommen — wenngleich die Analytik der Kr. d. r. V. ausführlicher behandelt sein könnte — haben wir im „Kant" Paulsens doch ein Buch vor uns, das, auf intimer Kenntnis der Kantischen Schriften beruhend, in mancher Hinsicht, besonders in Bezug auf die Bedeutung des Willens für die Weltanschauung von einer mit Kant verwandten Ueberzeugung getragen, das Wesentliche klar heraushebend, das Einzelne stets im Lichte des Ganzen sehend, in der Darstellung nie schleppend, sondern immer stetig fortschreitend, nie eckig, sondern immer abgerundet, sehr wohl geeignet ist, weitere Kreise in Kants Gedankenwelt einzuführen und für sie zu gewinnen. Zu den mannigfaltigen Verdiensten, die der Verfasser sich schon in der Philosophie erworben hat, ist ein neues hinzugekommen. Es gebührt ihm dafür der lebhafte Dank aller Philosophen, zumal Kants Philosophie wirklich „klassisch" genannt zu werden verdient. Die zu Kants Zeit lebenden deutschen Dichter verdienen dieses Beiwort, weil sie nicht an der Oberfläche des Lebens bleiben, sondern es in seinen Tiefen wie in seinen Höhen durchmessen und für jeden Stoff die angemessene Form zu finden wissen. Kant ist mangelhaft in Bezug auf die Form, auch der Inhalt ist nicht aus einem Gusse, sondern oft in verschiedene sich kreuzende Strömungen zerflossen; dennoch ist er würdig, ein Klassiker der Philosophie zu heissen. Denn es ist bei ihm nichts verhüllt, nichts durch dialektische Kunststücke verschleiert, bei mancher Unentschiedenheit im Einzelnen treten doch die grossen Gegensätze in den Quellen der Erkenntnis und in den Richtungen des Handelns, die Grenzen zweier Welten, klar hervor. Er giebt

die nüchterne wirkliche Welt, nicht eine romantische Ausgeburt des Geistes, er giebt aber auch die wahre Welt, die Welt der Ideale. Darum wird er, besonders in einer so trefflichen Vermittlung, wie sie das vorliegende Buch bietet, noch auf lange Zeit in Vielen das Staunen über die Welt, „den philosophischen Affekt" erregen und ihnen dann als Wegweiser zur Ruhe der, sei es vorläufigen, sei es endgiltigen Wahrheit dienen können.

Leipzig. P. Barth.

**Cresson, André.** La Morale de Kant. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. Paris, Felix Alcan, 1897 (203 S.).

Das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft bei Kant habe zunächst den Sinn: „Thue das, was im gleichen Falle alle der Sittlichkeit fähigen Wesen thun müssen" (S. 1—3). So ausgesprochen sei das Gesetz nicht spezifisch Kantisch, sondern jeder Ethiker könne und müsse es anerkennen. Es sei die einfache Form des Gedankens einer Ethik als Wissenschaft; denn jede wissenschaftliche Ethik sei mit der Behauptung identisch, dass es allgemeine Gesetze des sittlichen Wollens geben müsse (S. 2). Kann der Vorschrift, dass, wer das sittlich Gute thun wolle, das thun müsse, was alle der Sittlichkeit fähigen Wesen zu thun verbunden sind (S. 4), kein Widerspruch irgend eines Ethikers, welcher Richtung er sei, begegnen, so muss das spezifisch Kantische in der näheren Bestimmung stecken, die Kant ausser dem Charakter der Allgemeinheit an dem entdeckt, was er das sittliche Handeln nennt.

Diese nähere, Kant eigentümliche Bestimmung ist die, dass nach ihm das sittliche Handeln als sittliches nicht durch seine Materie (S. 12), sondern durch seine Form charakterisiert sei (S. 13ff.). Nicht der Umstand, dass unser Leben der Verwirklichung irgend eines Zweckes, das ist einer Materie des Begehrungsvermögens geweiht ist, macht es nach Kant sittlich. Wer das behaupte (l'idée naturaliste der Moral S. 12), müsse vielmehr an der Durchführbarkeit einer wissenschaftlichen Ethik verzweifeln; denn entweder sei jener materielle Zweck des sittlichen Handelns, den man als das zu verwirklichende sittliche Gut bezeichne, die Glückseligkeit (morale du bonheur als die erste Form der morale matérielle S. 9. 12. 141). Da nun von keinem Gegenstande sich sagen lasse, dass er immer und bei allen wirksam sei, Lust hervorzubringen oder Schmerz zu beseitigen, so sei in diesem Falle der Gedanke einer allgemeingültigen Methode zur Glückseligkeit zu gelangen und damit der Gedanke der wissenschaftlichen Ethik selbst bereits unmöglich geworden (S. 8). Oder man setze als den materiellen Zweck des sittlichen Handelns etwas anderes, von der Glückseligkeit verschiedenes (science du bien S. 141); dann mag man noch so überzeugt von einer allgemeingültigen Methode zur Erlangung des Zweckes sprechen; der Zweck selbst sei dann nicht allgemeingültig. Jeder von der Glückseligkeit verschiedene Zweck des menschlichen Lebens sei vielmehr der menschlichen Natur entgegen (S. 8). — Angesichts dieser verderblichen Alternative, die nach seiner Ueberzeugung unausweichbar sei, habe Kant den einzigen, ihm übrig bleibenden Weg beschritten. Er habe die Essenz des sittlichen Handelns (S. 4) in die blosse Form desselben gesetzt. Die Form des sittlichen Handelns sei der willige, unabhängig von der Frage nach Sinn und Grund, schlechtweg sich beugende Gehorsam unter den in der sittlichen Vorschrift liegenden Befehl (S. 15).

Der gegen das sittliche Gesetz schlechtweg gefügige Wille, so schildert Cresson die Lehre Kants weiter, der einzige, der den Namen des sittlichen verdiene, sei gleichzeitig der einzige, der den Namen des freien Willens verdiene (S. 20). Denn er allein sei nicht auf die Verwirklichung eines Objekts gerichtet und eben darum sei er unabhängig von den mancherlei Antrieben und Impulsen, mit denen die Vorstellung eines Objekts regelmässig und unvermeidlich auf unser Gemüt wirkt. Frei wollen und ein Objekt wollen, seien zwei widersprechende Dinge. — Mit der Freiheit des sittlichen Willens (seinem negativen Verhalten gegen Impulse) sei seine Autonomie (sein positives Verhalten zu sich selbst) gegeben. Würde der sittliche Wille nicht durch ein Objekt bestimmt, so könne er nur selber es sein, der sich zum Handeln bestimme, aus Gehorsam gegen ein Gesetz, das er selbst sich auferlege, dessen durch die Dazwischenkunft keines sinnlichen Objekts getrübte Allgemeinheit sogleich diesen, den gesetzgebenden Willen als eines und dasselbe mit der reinen Vernunft erkennen lasse (S. 21). Der autonome Wille schreibe sich selber vor, einfach aus Gehorsam gegen die eigene Maxime (préscription S. 21), ein Handeln zu befolgen, dass den Stempel der Allgemeingiltigkeit trägt und insofern von jedem auf individuelle Zwecke gerichteten Handeln verschieden sei, d. h. verschieden sei von jedem durch die Beschaffenheit unserer sinnlichen Natur uns aufgenötigten Handeln. Sittlich handeln, frei handeln heisse daher ohne Rücksicht auf, ja selbst gegen die Nötigung unserer sinnlichen Natur handeln (S. 28). Der schärfste ethische Rigorismus Kants, dessen Forderungen Cresson durch Ausdrücke wie humiliation inévitable, attitude soumise (S. 22) zeichnet, ergebe sich von selber als das Resultat. Dieser geistreichen Schilderung der Kantischen ethischen Grundgedanken folgt eine ausführliche Darstellung der weiteren Lehren des Königsberger Philosophen (vom Unterschiede der sensibeln und intelligibelen Natur des Menschen S. 25—36, von den drei verschiedenen Ausdrucksformen des kategorischen Imperatives S. 37—44, vom höchsten Gut S. 42—50, von der Rechts-, Pflicht-, Tugendlehre Kants S. 51—98). Den grössten übrigen Teil des Buches (S. 98—161) nimmt eine vom Standpunkt der oben gegebenen Darstellung ausgehende scharfsinnige und erschöpfende Kritik ein, die dem Verfasser um so unumgänglicher erscheint, da la Morale de Kant plus ou moins modifiée est la base de presque tous les cours de philosophie morale professés en France particulièrement (S. 99). Die innere Logik des Kantischen Ethik-Systems müsse geprüft, der Einklang oder Nicht-Einklang seiner Folgerungen mit den Voraussetzungen untersucht werden; das sei das erste Geschäft der vorzunehmenden kritischen Abwägung, deren Resultat nach Cresson hier gänzlich negativ ausfällt (S. 98—131). Das zweite Geschäft sei die Untersuchung des psychologischen, logischen und ethischen Wertes der von Kant zum Ausgang genommenen Grundlagen selbst. Hier nur das Ergebnis des letzteren, wichtigeren Teiles!

Kant habe die einzig richtige Fragestellung sehr wohl erkannt, die in der Moralwissenschaft eingehalten werden müsse, aber seine Antwort sei ungenügend (S. 136). Richtig sei, dass es nur zwei mögliche Wege in der Behandlung ethischer Probleme geben könne, je nach der Verlegung alles sittlichen Gehalts [unseres Handelns, sei es in seinen materialen Zweck, sei es in seine blosse Form. Müssen wir aber, wie Kants formale Ethik behaupte, wirklich so notwendig, um sittlich zu sein, auf jedes vernünftige Verständnis unseres Handelns verzichten und einzig und allein der blinden Gehorsam heischenden,

instruktiven Stimme desselben blinden sogenannten Gewissens folgen? Könnte nicht doch unsere menschliche Natur auf einen materialen Zweck angelegt und die Vernunft, ein sehendes Vermögen, kein blindes, wie das Gewissen, in der Lage sein, sowohl ihn selbst wie die Mittel seiner zielbewussten Verwirklichung zu erkennen? (S. 137). Es sei klar, dass, wenn die Angabe eines solchen materialen Endzwecks des menschlichen Wesens und Lebens überhaupt möglich ist, die ihn empfehlende und die Mittel seiner Verwirklichung anzeigende Wissenschaft allein die wahre, wissenschaftliche Ethik sein könne (S. 139). Jede formale blinden Gehorsam fordernde Ethik könne immer nur einen geduldeten Platz auf den Ruinen zerschlagener materialer Ethiken einnehmen (S. 139). — Von einer Widerlegung der materialen Ethiken durch Kant könne nun in der That keine Rede sein. Nur den ethischen Eudämonismus (science du Bonheur) habe er in Trümmer geschlagen, nicht die Annahme eines anderen, von der Glückseligkeit verschiedenen Endzwecks unserer menschlichen Organisation (science du Bien) zu nichte machen können. Alles, was der grosse deutsche Philosoph gegen die letztere Annahme vorbringe, sei die psychologische Bemerkung, dass wir nur dann einen Gegenstand wollen können, wenn wir von seiner Verwirklichung Lust für uns erwarten (S. 142). Ein offenbarer Irrtum! Lust, jenes Gefühl, das den Uebergang aus einem Zustande minderer in einen Zustand grösserer Lebensfülle (perfection) begleite, sei so wenig eine Bedingung unseres Strebens, dass sie vielmehr den Trieb nach Förderung des eigenen Seins (perfection) bereits voraussetze.

Aber könnte nicht Kant, wenn er es auch in seiner Argumentation versehen hat, doch in der Sache selbst, in der Polemik gegen die Möglichkeit einer Ethik du Bien, Recht haben? Er hätte Recht, wenn es ihm gegenüber nur bei der einen Festsetzung bleiben müsse, dass wir in erster Linie wollende und nur in zweiter Linie fühlende Wesen sind, wenn es nicht noch ausserdem gelänge, einen einheitlichen Zweck alles unseres Begehrens, d. i. das Ziel eines alles übrige Wollen überragenden und bedingenden Grund- und Urwollens aufzudecken (déterminer la nature du Bien; une fin qui soit celle de toute tendance et, par suite, de notre tendance première) und endlich drittens aus der Beschaffenheit eben jenes menschlichen Haupt- und Fundamentalzwecks die Möglichkeit eines wissenschaftlichen Systems der darauf zielenden Lebensführung nachzuweisen (Déduire le Dévoir). Beides gelinge. Der Endzweck alles menschlichen Willens sei Willensverneinung, alles Wollen sei in seiner tiefsten eigensten Natur nichts anderes als ein Begehren nach dem Aufhören alles Wünschens und Verlangens (S. 153). Und dieses Aufhören sei von Seiten des Körpers in einer bedürfnislosen (also vielleicht körperlosen) Existenz, von Seiten des Geistes in einem vollkommenen alles umfassenden Wissen gegeben. Alle Handlungen, die die Entwicklung unserer Intelligenz befördern seien gut, die sie schädigen, schlecht; dieses Werturteil sei ein solches, vielleicht das einzige, das ewige und allgemeine Geltung für alle wollenden Wesen habe (S. 155). Mit ihm sei die Möglichkeit der materialen Ethik erwiesen. — Den Beschluss des Cresson'schen Buches bildet ein Blick auf die geschichtliche Stellung der Kantischen Ethik (S. 162—203).

Halle. H. Schwarz.

**Arnoldt, Emil.** Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kants Leben und Schriftstellerthätigkeit in Bezug auf seine „Religionslehre" und seinen Conflikt mit der preussischen Regierung. Königsberg in Pr., Verlag von Ferd. Beyer's Buchhandlung (Thomas und Oppermann). 1898. XX, 156 S. 8°. (Sonder-Abdruck aus der Altpreussischen Monatsschrift, Bd. XXXIV, Hft. 5/6 u. 7/8. Bd. XXXV, Hft. 1/2.)

Unter diesem etwas weitschichtigen und gewundenen Titel hat Arnoldt in der Altpreussischen Monatsschrift 1897 und 1898 fünf Aufsätze veröffentlicht, welche dann auch in einer Buchausgabe erschienen sind. Die Angabe auf der Rückseite des Titelblattes der letzteren „Sonderabdruck aus der Altpreuss. Monatsschr." u. s. w. ist nicht ganz korrekt; es hätte heissen müssen: „Sonderabdruck, vermehrt um ein Vorwort", da das Vorwort sich nur in der Buchausgabe findet. In den 20 Seiten dieses Vorworts beschäftigt sich A. fast ausschliesslich mit meiner Schrift „Immanuel Kant und die preussische Censur" (Hamburg und Leipzig 1894) und mit meinem Aufsatz über das Kantbildnis der Gräfin von Keyserling in den Kantstudien II, 145 f.; eine mich besonders belastende Unterstellung A.'s habe ich oben S. 147, Anm. 1 zurückgewiesen, im Uebrigen darf ich es füglich Anderen überlassen, seine Ausstellungen und kritischen Bemerkungen auf ihre Berechtigung und Stichhaltigkeit zu prüfen.

Der erste der „Beiträge" (Sonderabdr. S. 1—13; Altpr. Mtschr. 34, S. 345—57) behandelt die Frage: Wer erteilte das Imprimatur für Kants „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft"? In einer Besprechung des Kronenbergschen Kant-Buches in der Altpr. Mtschr. Bd. 34, Hft. 3/4 hatte P. v. Lind einige Mitteilungen Rudolf Reicke's eingeflochten, welche u. a. besagten: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bl. Vernunft wurde nicht von der theologischen Fakultät in Königsberg censiert und hier gedruckt, sondern in Jena, wo sie der Dekan der philosophischen Fakultät zu censieren hatte. Was Borowski und nach ihm Schubert und die späteren, kürzlich Fromm und zuletzt Kronenberg behaupten, ist durchaus zu verwerfen. Das Beweismaterial habe ich in Händen und Dr. Arnoldt wird es ausführlich in einer Abhandlung in der Altpreuss. Monatsschr. verwerten." Hier war jene Frage also von Reicke in neuer Weise beantwortet, und Arnoldt hätte darauf wohl irgendwie Bezug nehmen müssen, was er aber nicht thut, sodass man den Eindruck gewinnt, als ob seine Untersuchungen allein über das Woher des Imprimatur Klarheit bringen, während sein „Beitrag" doch nur eine eingehendere Begründung der von Reicke zuerst festgestellten Thatsache ist.

Borowski hat seiner „Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants" als Beilage IV (S. 233 f.) einen Bericht über „Kants Censurleiden" angefügt, welchem er das Aussehen einer von Kant selbst ausgehenden Darlegung giebt. So wie Borowski ihn überliefert, kann der Bericht aber unmöglich von Kant verfasst sein, da er eine durchaus unrichtige Angabe mit Bezug auf die Veröffentlichung der Religionsschrift in dem Satze enthält, der Autor habe von dem Dekan der Königsberger theologischen Fakultät die vier Aufsätze censieren lassen und die Druckfreiheit des Werkes erhalten. Ich habe bereits in meiner Schrift „I. Kant und die preuss. Censur" S. 39 f. hervorgehoben, dass Kant der Königsberger theologischen Fakultät seine Arbeit nicht sowohl zur Censur, als vielmehr zur Beurteilung zunächst darüber vorgelegt habe, „ob die theologische Fakultät sich die Censur der Schrift anmasse, damit alsdann die philosophische

Fakultät ihr Recht über dieselbe gemäss dem Titel, den sie führt, unbedenklich ausüben könne," dass er also das Recht der philosophischen Fakultät auf freie Religionsforschung durch sein Vorgehen prinzipiell zur Entscheidung habe bringen wollen; das ergab sich aus dem Entwurf des Schreibens von Kant an die Königsberger theologische Fakultät, betr. die Druckfreiheit für seine Schrift: Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, welches Dilthey aus den Rostocker Kanthandschriften zuerst mitgeteilt hatte,[1]) und ebenso aus einem Schreiben Kants an Karl Fr. Ständlin in Göttingen vom 4. Mai 1793, in welchem er seinen Konflikt mit der Censur kurz darstellte und ausdrücklich hervorhob, dass er im Sinne seiner Vorstellung die Abweisung der Censur durch die theologische Fakultät und die „Hinweisung" zur philosophischen Fakultät erlangt habe.[2]) Dass dann die Königsberger philosophische Fakultät das Imprimatur auch wirklich erteilt habe, sagt Kant nicht; da die Schrift jedoch bei Nicolovius in Königsberg erschien, so war eine solche Annahme berechtigt. Aus einem Briefe Schiller's an Fischenich vom 20. März 1793, den man bisher hierfür nicht beachtet hatte, geht nun aber hervor, dass die „Religionslehre" nicht in Königsberg gedruckt worden ist, sondern in Jena bei Göpfert, und im Besitze Rudolf Reicke's hat sich, wie wir jetzt durch Arnoldt erfahren, das Manuskript erhalten, nach welchem der Druck der Stücke 2 bis 4 dort ausgeführt worden ist und in welchem der Dekan der philosophischen Fakultät in Jena Prof. Justus Christian Hennings — er war Dekan im Wintersemester 1792/93 — durch die Aufschrift „vidi J. C. Hennings h. t. Decanus" oder „vidi JCH." oder „Vidi J. C. Hennings h. t. Decan" fortlaufend die Erlaubnis zum Druck sowohl der einzelnen Stücke, als auch anfänglich einzelner Bogen gegeben hat. Demnach wäre also — so meinen wenigstens Reicke und Arnoldt — ein Imprimatur durch die philosophische Fakultät in Königsberg überhaupt nicht erteilt worden, sondern nur durch die philosophische Fakultät in Jena. Die Dinge könnten, wie ich denke, doch vielleicht noch anders liegen.

Als Kant im Jahre 1792 das erste Stück der philosophischen Religionslehre an den Herausgeber der Berlinischen Monatsschrift übersandte, verlangte er ausdrücklich, dass die Arbeit, obwohl das Biestersche Organ damals bereits in Jena gedruckt wurde, der Berliner Censurkommission vorgelegt würde; er wollte „durchaus auch nicht den Schein einmal haben, als ob er einen litterarischen Schleichweg gern einschlüge und nur bei geflissentlicher Ausweichung der strengen berlinischen Censur sogenannte kühne Meinungen äussere." Ueber die Gründe, welche ihn bestimmten, auf die Berliner Censur zu dringen, hat er sich auch nach Ablehnung des zweiten Stückes in einem Briefe an Biester vom 30. Juli 1792 geäussert. Warum aber, so muss man fragen, hat er das 2., 3. und 4. Stück der „Religionslehre" von der philosophischen Fakultät in Jena censieren lassen? Nachdem die theologische Fakultät in Königsberg im Sinne seiner Auffassung entschieden hatte, war die Erteilung des Imprimatur durch die philosophische Fakultät nur noch eine Formalität. Und nun, meint Arnoldt,

[1]) Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. III, S. 429 f.

[2]) Kronenberg hat gleichwohl in Anlehnung an Borowski und Schubert wiederum die theologische Fakultät als Censurstelle hingestellt; mit ihm und seinen Vorgängern durfte Reicke mich, wie er es in seiner oben angezogenen Mitteilung thut, billiger Weise nicht in eine Reihe stellen, da ich doch wesentlich Anderes behauptet hatte.

habe Kant es als nicht recht schicklich erachtet, sie durch den Dekan gerade derjenigen Fakultät vollziehen zu lassen, deren Mitglied er selbst war. „Im Wintersemester 1792/93 verwaltete Christian Jakob Kraus das Dekanat. Hätte er, der Schüler, Spezial-Kollege und Freund Kants das Imprimatur erteilt, so würde es sich beinahe so ausgenommen haben, als ob Kant selbst das legi auf sein eigenes Manuskript gesetzt hätte. Das korrekteste Verfahren wäre nun für ihn gewesen, sich an die Hallenser philosophische Fakultät zu wenden. Aber in ihr sass Eberhard . . . Die Möglichkeit, dass seine Abhandlungen von seinem Gegner censiert würden, durfte genügen, um von jener Fakultät abzusehen. Daher mochten sich seine Gedanken auf Jena richten, und um so mehr, als seine in die Berliner Monatsschrift April 1792 eingerückte Abhandlung, welche in den drei neu hinzukommenden ihre völlige Ausführung erhielt, wohl schon in Jena gedruckt war. Vielleicht bestimmte sein Entschluss, die Jenaer Fakultät in Anspruch zu nehmen, seinen Verleger Nikolovius, die Schrift in Jena und vielleicht in derselben Offizin drucken zu lassen, aus welcher die erste Abhandlung zur „Religion" hervorgegangen war." In dem letzten Satze liegt zunächst ein Irrtum. Die Religion wurde nach Schillers Brief bei Göpfert gedruckt, die Berlinische Monatsschrift 1792 hingegen war bei Joh. Mich. Mauke gedruckt, wovon Arnoldt sich durch einen Blick auf die Schlussschrift des April-Heftes (S. 416) hätte überzeugen können.[1]) Sodann aber: das „Erneuerte Censur-Edict für die Preussischen Staaten" vom 19. Dezember 1788 bestimmte[2]) in § 10: „So viel hiernächst die auswärts gedruckten Schriften betrifft, so sollen die einländischen Buchhändler dergleichen Bücher, welche gegen die in dem 2ten § pho vorgeschriebenen Grundsätze anstossen, und also in hiesigen Landen nicht würden gedruckt werden dürfen, zum hiesigen Debit schlechterdings nicht übernehmen, noch weniger solche öffentlich oder heimlich verkaufen" und weiter im Schlussabsatz: „Hat ein einländischer Verleger dergleichen an sich unerlaubte Schrift auswärts selbst drucken lassen, um solche der hiesigen Censur zu entziehen, so soll er eben so, als wenn der Druck, mit Hintansetzung der Censur, innerhalb Landes geschehen wäre, bestraft werden;" nach § 7 des Ediktes hingegen war ein Verleger und Buchdrucker, welcher eine Schrift zur Censur gehörig vorgelegt und die Genehmigung zu deren Abdruck erhalten hatte, von aller fernern Vertretung wegen ihres Inhalts völlig frei. Seit dem September 1791 wurde das Censuredikt in scharfer Weise gehandhabt,[3]) und gerade für die Kantsche Religionsschrift, deren zweites Stück von Hermes und Hillmer beanstandet worden war und um dessentwillen Biester sogar mit einem Immediatgesuch sich an den König gewandt hatte, war doch wohl zu besorgen, dass ihre Veröffentlichung für den Autor und für den Verleger Verwicklungen nach sich ziehen könnte. Soll Kant nun wirklich bei dieser Sachlage auf die Druckerlaubniss durch die philosophische Fakultät in Königsberg, auf welche die theologische Fakultät ihn hingewiesen hatte, verzichtet und seinen Verleger Nikolovius nur aus „Schicklich-

[1]) Arnoldt zitiert Schiller's Brief erst in den Nachträgen (Altpr. Mssch. Bd. 35, S. 48; Sonderabdr. S. 156); er scheint ihn bei Abfassung seines ersten Beitrages noch nicht gekannt zu haben.

[2]) Vgl. Novum corpus constitutionum prussico-brandenburgensium Bd. VIII. Berlin 1791, S. 2339 f.

[3]) Man vergleiche die von Kapp mitgeteilten Aktenstücke im Archiv für Geschichte des Deutschen Buchhandels IV, 1879, S. 138 ff.

keitsgründen" in eine Lage versetzt haben, welche für ihn recht empfindliche Unannehmlichkeiten herbeiführen konnte? Ausserdem braucht man die Erteilung des Imprimatur durch die philosophische Fakultät doch nicht durchaus als eine Formalität anzusehen; man könnte sagen: die theologische Fakultät hatte sich, indem sie auf Kants Wünsche einging, aus der Affäre gezogen und es der philosophischen Fakultät überlassen, thatsächlich die Drucklegung der heikelen Schrift in jenen gefahrvollen Zeiten zu sanktionieren; überhob Kant die letztere dieses Schrittes, indem er sich entschloss, nur eine auswärtige Universität anzugehen, so wählte er in diesem Falle doch gleichsam einen literarischen Schleichweg. Man wird daher, wie ich glaube, viel eher annehmen müssen, dass er auch hier diesen „Schleichweg" verschmäht und wohl das Imprimatur durch die Königsberger philosophische Fakultät hat erteilen lassen. Wenn dann sein Verleger aus irgendwelchen Geschäftsrücksichten den Druck in Jena besorgen liess, so musste hier für den Druck nochmals das Imprimatur durch die philosophische Fakultät der Universität erfolgen.[1]) Hätte Nikolovius sich mit der Herausgabe der Religionsschrift gegen den Schlusssatz des § 10 des Zensurediktes vergangen, so würde man wohl, als man später gegen Kant vorging und sogar den Professoren den Gebrauch der „Religion innerhalb der Grenzen u. s. w." bei ihren Vorlesungen „aus bewegenden Ursachen" untersagte,[2]) auch gegen ihn vorgegangen sein, ihm wenigstens eine Warnung erteilt haben. Weist die Thatsache, dass in dieser Richtung nichts geschehen ist, nicht darauf hin, dass eben alle Formalitäten durch den Verleger erfüllt waren?[3]) Sonach wäre die Darstellung, welche ich der Sache in meiner Censurschrift gegeben habe, doch vielleicht nicht ganz zu verwerfen, sie wäre jetzt durch die Reicke-Arnoldt'schen Mittheilungen nur ergänzt. — Wie der thatsächlich unrichtige Passus bei Borowski entstanden ist, darüber lohnt es sich wahrlich nicht Untersuchungen anzustellen. Man wird den redseligen Mann, welchem Kant als erstem Biographen in die Hände gefallen ist, nicht allzu ernst nehmen, wenn man in seiner „Darstellung" (S. 147 ff.) auch nur seine Herzenswünsche bezüglich der Art, wie Kant hätte denken sollen, nachgelesen hat. Er mag von Kant einige Notizen erhalten haben, die er dann später, nach Jahren, ohne rechtes Verständnis für die prinzipiellen Fragen, um welche es sich bei der Sache gehandelt hatte, überarbeitete und auch veränderte. Gänzlich unberechtigt erscheinen mir die Fragen, mit welchen Arnoldt seinen „Beitrag" schliesst: „warum machte Kant gewissermassen ein Geheimnis daraus, dass die Jenaer philosophische Fakultät durch ihren zeitweiligen Dekan das Imprimatur für die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft erteilt habe" und „warum erklärte er sich über seine Censurleiden nicht rückhaltlos gegen Borowski?" Gegen Stäudlin hat Kant sich meines Erachtens

[1]) Man wende nicht ein, dass das Reicke'sche Manuskript kein anderes Imprimatur als das Jenenser aufweist; das Manuskript ist unvollständig und das erste Imprimatur kann auf dem nicht vorhandenen Teile, etwa auf dem Titel, gestanden haben.

[2]) Vgl. meine Censurschrift S. 50 f.

[3]) Gerade im März 1794, kurz vor dem Erscheinen der 2. Auflage der „Religion", beantragten Hermes und Hillmer beim Könige ein entschiedenes Vorgehen auf Grund des Schlussabsatzes im § 10 des Censurediktes, worauf ein gemessenes Zirkular durch den Grosskanzler von Carmer an sämtliche Regierungen und Ober-Landes-Justiz-Kollegien erging; vgl. Kapp a. a. O. Bd. V, S. 256 ff.

völlig rückhaltlos geäussert, soweit es sich um prinzipielle und wesentliche Vorgänge bei der Sache handelte und soweit die Dinge überhaupt in einen Brief gehörten. Was er Borowski, der doch selbst leicht über die Sache hätte Erkundigungen einziehen können, in Wirklichkeit gesagt hat, wissen wir nicht, und daher darf man mit Fragen, welche darauf hindeuten, dass Kant eine thatsächlich unwahre Darstellung an Borowski übermittelt haben könnte, dem Philosophen nicht gleichsam einen Strick drehen wollen.

Der zweite Arnoldt'sche Beitrag (Altpr. Mtssch. Bd. 34, S. 357—408; Sep.-Abdr. S. 17—68) behandelt „das Manuskript der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft," welches das zweite und dritte Stück derselben vollständig und vom vierten Stück zwei Fragmente, im Ganzen 66 Seiten in Folio, enthält. A. giebt zunächst eine äusserst detaillierte Beschreibung von dem Umfange und der äusseren Beschaffenheit des Manuskriptes; wenn er hierbei die Hoffnung ausspricht, dass seine Auskunft wohl als genau und ausführlich genug werden gelten können, so darf man das ohne Weiteres zugeben. Denn wir werden nicht nur über die Abweichungen der Orthographie in dem ersten Stück, welches der Abschreiber des dritten Stückes aus der Berlinischen Monatsschrift kopierte, von der in den übrigen Stücken genau unterrichtet, sondern wir erfahren auch, dass „das starke, ursprünglich weisse, jetzt ein wenig vergilbte Papier des Manuskriptes wahrscheinlich in der Zeit, in der es benutzt worden, als sehr gut anerkannt gewesen sei," dass auf jeder Hälfte der meisten Bogen acht Wasserstreifen von oben nach unten laufen und nur auf der einen oder der anderen Hälfte einiger der achte Wasserstreifen, der sich am äussersten Rande befindet, nicht recht sichtbar sei, dass die drei Stücke von zwei Personen zu Papier gebracht seien, von der einen das zweite und vierte, von der anderen das dritte Stück, und dass in allen dreien die Schriftzüge durchaus leserlich, aber in dem dritten gedrängter, schnörkelhafter, weniger fliessend und gefällig als in den beiden anderen seien, dass endlich im dritten und vierten Stück, wie auf einigen Seiten des zweiten unter dem Text ein etwa bald sieben, bald neun Zentimeter langer Raum offen gelassen sei, der, wo er nicht mit Anmerkungen ausgefüllt worden, leer stehe! Ungleich wertvoller als diese äusseren Dinge sind A.'s Mitteilungen über die innere Beschaffenheit des Manuskriptes. Mit grösster Sorgfalt und Umsicht werden die Verbesserungen vorgeführt, welche Kant im Manuskript bezüglich des Inhaltes und des Ausdruckes der Gedanken angebracht hat, und es ist interessant zu sehen, mit welchem Bedacht er sie überall ausgeführt hat, wie er auch stilistische Kleinigkeiten nicht ausser Acht lässt. In dem Manuskript zum zweiten Stück weist fast jede Seite eigenhändige Verbesserungen Kants auf, darunter einige unbedeutende, die letzte derselben dagegen von besonderer Wichtigkeit, weil sie die authentische Berichtigung eines Druckfehlers ermöglicht, der sich durch alle Ausgaben der Religionslehre hindurchzieht; es steht hier in dem Schlusssatz der „Allgemeinen Anmerkung" „demütigende" statt „demütige", wie es der Sinn erfordert und wie Kant bei der eigenhändigen Hinzufügung des Satzes deutlich geschrieben hat. Die Korrekturen Kants im dritten und vierten Stück werden von A. zwar nicht sämtlich mitgeteilt, aber wir erhalten doch einen Ueberblick über die verschiedenen Arten der Korrekturen, deren er sich in allen drei Stücken befleissigte; es sind: Nachtragungen von Worten, die der Abschreiber aus Versehen fortgelassen hatte; Berichtigungen falsch gelesener Worte; Ein- oder

Anfügungen einzelner Worte oder einzelner Sätze, um Begriffe präziser zu bestimmen oder nur Momente derselben nachdrucksvoll hervorzuheben; Ersetzungen von Worten durch andere, die dem Zusammenhange der Gedanken angemessener sind, als die ursprünglich gewählten; Umgestaltungen von Satzteilen oder Sätzen, deren ursprüngliche Fassungen den darin ausgesprochenen Gedanken nicht gerecht wurden; Beifügungen von Noten, welche in dem Original-Manuskript, das der Abschreiber eingehändigt erhielt, noch nicht vorhanden waren; bloss stilistische Verbesserungen, die teils Vermehrung der Deutlichkeit, teils Verminderung der Unebenheit im Ausdruck der Gedanken zum Zweck hatten und endlich Streichungen überflüssiger Worte oder Satzglieder, von denen das eine oder das andere auch wohl nicht recht sinngemäss scheinen mochte. Für jede dieser acht Arten werden zahlreiche Beispiele aus dem dritten und vierten Stück angeführt, und es werden schliesslich auch noch die vom Manuskript abweichenden Lesarten angegeben, welche die erste und die zweite Original-Ausgabe im dritten und vierten Stück enthalten. Auf die Einzelheiten in der mühe- und entsagungsvollen Arbeit Arnoldt's, welcher man nur etwas mehr Uebersichtlichkeit gewünscht hätte, kann hier natürlich nicht eingegangen werden, so wenig als es möglich ist, sich hier mit seinen Konjekturen auseinanderzusetzen; bei einer Neuausgabe der Religionsschrift aber werden sie durchweg in der sorgfältigsten Weise zu berücksichtigen sein. Von den Manuskripten, nach denen Kants Bücher und Abhandlungen gedruckt wurden, ist ausser dem ebenfalls in Reicke's Besitz befindlichen „Zum ewigen Frieden" das vorliegende übrigens vielleicht das einzige, das sich erhalten hat.

Ueber den dritten Beitrag „Kants Opposition gegen Woellner's Bestrebungen vor seiner Anklage" (Sep.-Abdr. S. 71—104; Altpr. Mssehr. Bd. 34, S. 603—636), dessen allgemeine Ergebnisse ich oben S. 142 ff. auf Grund neuen Aktenmateriales zurückweisen musste, bemerke ich hier nur noch, dass derselbe vortreffliche und lehrreiche Analysen der kleineren Arbeiten Kants aus den Jahren 1791—1794 („Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee", „Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Traxis", „Das Ende aller Dinge") und beachtenswerte Bemerkungen über deren Entstehung enthält.

Der vierte und fünfte Beitrag endlich verbreiten sich über „das von Wöllner gegen Kant erlassene Anklage-Reskript und Kants Verantwortung" (Sep.-Abdr. S. 107—122; Altpr. Mssehr. Bd. 35, S. 1—16) und über „Kants Verzichtleistung auf öffentliche Aeusserungen über die Religion und sein ganzes Verhalten in seinem Konflikt mit der preussischen Regierung" (Sep.-Abdr. S. 125—55; Altpr. Mssehr. Bd. 35, S. 17—48). — Kants Antwort auf die Kgl. Kabinetsordre vom 1. Oktober 1794 — von einem „Woellner'schen Anklage-Reskript" schlechthin wird man nach den oben S. 144 f. gegebenen Ausführungen wohl nicht mehr reden dürfen — gliedert sich in zwei Teile, einen längeren, die Verantwortung, und den Schlusssatz, die Verzichtleistung. Es ist, wie Arnoldt richtig hervorhebt, eigentlich selbstverständlich, dass Kant gegen die Beschuldigung des Reskriptes, in seinen Schriften manche Haupt- und Grundlehren der Bibel und des Christentums „entstellt und herabgewürdigt" zu haben, eine Verantwortung gar nicht vorbringen konnte, durch die er im Sinne des preussischen Orthodoxismus wäre gerechtfertigt worden. Er hatte in der Religionsschrift unzweifelhaft die Haupt- und Grundlehren des Christentums behandelt und seine Ueberzeugungen klar entwickelt, welche der von der preussischen

Regierung den Mitgliedern der Landeskirche zur Pflicht gemachten Ansicht, dass die Unterwerfung der Vernunft unter den statutarischen Kirchenglauben und das Annehmen und Bekennen des letzteren auf bloss äussere Autorität hin dem Menschen die Seligkeit verbürge, schroff gegenüberstanden; in der Verantwortung hielt er diese Ueberzeugungen unumwunden und fest aufrecht, da Widerruf und Verleugnung der inneren Ueberzeugung ihm als niederträchtig galten. Was im Einzelnen gegen seine Darlegung sich etwa vorbringen liesse, das macht Arnoldt in einer Analyse der verschiedenen Abschnitte mit zutreffendem Urteile geltend, dem man durchweg wird beitreten können. Nicht in gleichem Masse einwandfrei erscheint seine Behandlung der Schlussworte, in welchen Kant „als Sr. Königl. Majestät getreuester Unterthan" feierlich erklärte, dass er sich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, sei es die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften gänzlich enthalten werde.

Man hat in diesem Schlusssatz nach dem Vorgange von Borowski „Unwahrhaftigkeit", „Sophistik", „Mental-Reservation" finden wollen und Kant deswegen heftig getadelt, sodann aber gefragt, warum er überhaupt den von ihm gar nicht geforderten Verzicht geleistet habe, und in der Verzichtleistung wiederum „Selbstdemütigung" und „Verzagtheit" erblickt. Arnoldt erklärt nun einerseits den Vorwurf der „Zweideutigkeit" für ungerechtfertigt, da Kant, selbst wenn er durch die Stellung der Worte „als Ew. Maj. getreuester Unterthan" in jenem Satze den König und seinen Minister über die Absicht, die er damit hegte, habe in Zweifel lassen wollen, sich dennoch einer Unwahrhaftigkeit nicht würde schuldig gemacht haben; denn er habe niemals das Aussprechen der halben Wahrheit, den Mangel vollkommener Offenherzigkeit und jede Zweideutigkeit irgend einer Art für Unwahrhaftigkeit angesehen, er habe vielmehr nur gefordert, dass alles wahr sei, was man sage, nicht aber, dass man alles sage, was wahr sei. Und andererseits betont er, dass es für Kant bei seiner Ueberzeugung von der moralischen Verwerflichkeit einer ausdrücklichen Opposition jeder Art gegen die deutlich erklärte Willensmeinung der obersten gesetzgebenden Macht einfach Pflicht gewesen sei, jenen Verzicht für einen bestimmten Zeitraum zu leisten, dass also Wallace's Meinung, der den alten Mann, der so mutvoll in seinen Büchern war, als einen Feigling vor seinem Könige hinstellte, auf einer Verkennung der Sachlage beruhe. Kant hatte sich in seine Ansicht von der staatsbürgerlichen Pflicht absoluter Unterwürfigkeit unter die bestehende Regierung so eingelebt, dass er zu einer hyperloyalen Denkweise gelangte; dass er diesen staatsbürgerlichen Standpunkt eingenommen, das sei allerdings bedauerlich und zu tadeln, und daher sei sein Verhalten „rein objektiv, rein sachlich und ohne alle persönliche Rücksicht beurteilt," in hohem Grade zu missbilligen. — Betrachtet man die gegen Kant erhobenen Vorwürfe im Zusammenhange, so erledigen sie sich, wie ich meine, doch noch in anderer Weise. Das Reskript hatte, abgesehen von der Verantwortung, auch noch verlangt, dass Kant künftighin sich „nichts dergleichen werde zu Schulden kommen lassen", vielmehr sein Ansehen und seine Talente dazu anwenden werde, dass des Königs Intentionen je mehr und mehr erreicht würden. Als ehrlicher Mann konnte und durfte er diesen Passus nicht mit Stillschweigen übergehen. Antwortete er aber darauf, so konnte er entweder sagen: ich werde mich weiterhin über Religion und religiöse Dinge äussern, natürlich in einem der Orthodoxie

der Regierung entgegengesetzten Sinne, denn meine Ueberzeugungen stehen nun einmal in unabänderlichem Gegensatze zu jener. Eine solche Erklärung wäre, wie man wohl zugeben wird, für den Siebenzigjährigen, der eigentlich alles gesagt, was er zu sagen hatte, sinn- und zwecklos gewesen, und sie hätte auch nicht dem Verhältnis des Unterthanen zur Obrigkeit im absoluten Preussen des 18. Jahrhunderts entsprochen. Oder er musste, wie er that, erklären: ich werde über religiöse Dinge künftighin schweigen, natürlich aber halte ich mich zum Schweigen nur verpflichtet „als Sr. Majestät Unterthan"; sollten andere Zeiten und andere Menschen kommen, dann werde ich wieder reden. So der Sinn des Satzes für Jeden, der ihn verstehen will. Kant hat selbst, wiederum offen und ehrlich, später erklärt, dass er den Zusatz „als Ew. Maj. Unterthan" mit Vorsicht, dass heisst also doch mit Bedacht, gewählt habe; sehr richtig: denn sich auf immer der Freiheit des Redens zu begeben, wäre unlogisch gewesen. Ich vermag in Kants Worten so wenig „Sophistik" zu finden, wie in seinem ganzen Verhalten einen „bedauerlichen Mangel an Mut". Er konnte, ganz abgesehen von seinen theoretischen Ueberzeugungen, gar nicht anders handeln, als er gehandelt hat, und nichts anders sprechen, als er gesprochen hat. Kuno Fischer trifft nicht nur, wie Arnoldt meint, im Sinne Kants, sondern überhaupt das Richtige, wenn er sagt: „Eine Aenderung seiner Ansichten, die man ihm zumutete, war unmöglich; eine offene Widersetzlichkeit ebenso nutzlos als nach Kants eigenem Gefühl ungebührlich. Der Rest war Schweigen." Nach Arnoldt hätte Kant handeln müssen, wie Lessing in seinem Zensurstreite gehandelt hat: in unmittelbaren Eingaben an den Landesherrn remonstrieren, seine Ankläger selbst anklagen und schliesslich einem etwa ungebührlichen Befehl Trotz bieten; „so aber konnte er nicht handeln, er war eben nicht ‚der Freieste der Freien', zumal seinem Könige gegenüber nicht." Allerdings, Kant war kein Lessing, d. h. er war nicht die kampfesfrohe Natur, wie dieser; zudem ist der Geist der braunschweigischen Regierung doch wohl nicht in die gleiche Linie zu stellen mit dem Geiste Preussens unter Friedrich Wilhelm II., und endlich war Kant im Jahre 1794 ein Siebenzigjähriger, der den gebrechlichen Körper nur durch die äusserste Selbstzucht bis in diese Jahre erhalten hatte. Schopenhauers Worte, dass Altersschwäche nicht nur den Kopf angreife, sondern bisweilen auch dem Herzen jene Festigkeit nehme, die nötig sei, um die Zeitgenossen mit ihren Meinungen und Absichten nach Verdienst zu verachten, gelten auch hier, und das alles muss entschiedener, als es bei Arnoldt geschieht, hervorgehoben werden, wenn man Kant in Wirklichkeit gerecht werden will. Auf politischem Gebiete ist Kant der Mann der Opposition geblieben, und auch auf religiösem Gebiete hat er, sobald nach Friedrich Wilhelm's II. Tode „dem Unwesen gesteuert" war, den Kampf wieder aufgenommen. Wie das im „Streit der Fakultäten" geschehen ist, das erörtert Arnoldt in eingehenderer Darlegung und in berechtigtem Widerspruch gegen die Auffassungen von Laas, um zum Schluss auch noch die Frage zu behandeln, ob Kant Pressfreiheit gefordert habe im „Streit der Fakultäten" und in früheren Schriften.

Wenn gegen die „Beiträge" Arnoldts, namentlich gegen den ersten und dritten Beitrag, auch erhebliche Einwendungen gemacht werden mussten, so ist seine Arbeit im Ganzen doch als eine wertvolle Bereicherung der Kant-Litteratur zu begrüssen, und man wird wünschen, dass es dem greisen, noch immer kampfesmutigen Gelehrten vergönnt sein möge, uns weiter mit recht vielen,

ähnlichen „Beiträgen“ aus dem umfassenden Schatze seines Kant-Wissens zu erfreuen; ganz ungetrübt wird diese Freude an seinen Arbeiten wegen des Mangels an Gedrängtheit und Uebersichtlichkeit in der Darstellung freilich niemals sein können.

Aachen. Dr. Emil Fromm.

---

# Zeitschriftenschau.

Vom Herausgeber.

**Archiv für systematische Philosophie** (Hrsg. von P. Natorp). Berlin, Reimer.

II, 1—4. Bergmann, Der Begriff des Daseins und das Ichbewusstsein (s. Kantst. I, 473). — Staudinger, Ueber einige Grundfragen der Kantischen Philosophie (s. Kantst. I, 471). — Natorp, Ist das Sittengesetz ein Naturgesetz (ibidem). — Bergmann, Wolffs Lehre vom Complementum Possibilitatis (s. oben S. 176). — Charlier, Ist die Welt endlich oder unendlich? S. 478ff. Eingehende Erörterung der These zur ersten Antinomie. Uebereinstimmung Spencers mit Kant darin.

III, 1—4. Monrad, M. J., Das Ding an sich als Noumenon (S. 129—149. Vgl. ib. II, 179ff.). Der Verfasser, bekanntlich einer der letzten Vertreter der Hegel'schen Philosophie, sucht eine Verständigung zwischen der Hegel'schen und der Kantischen Philosophie. Er hat, wie dies bei Hegel und seinen Schülern ja durchaus der Fall war, früher auch das Kantische Ding an sich „als ein Unding, ja als einen Ungedanken“ verworfen, findet aber jetzt, dass „genauer zugesehen“ „diese Abstraktion als solche (und der darauf beruhende Gegensatz) nicht bloss auf dem Kantischen Standpunkt und nach seinen Voraussetzungen vollkommen motiviert und berechtigt, sondern ein in der ganzen menschlichen Gedankenentwicklung bedeutungsvolles Moment, ja eigentlich ein Schlüssel zu aller höheren Betrachtung des Daseins ist.“ In der That war die Polemik der Nachkantianer, besonders Hegels gegen das Ding an sich insofern ganz unberechtigt, da das Fichte'sche Ich, die Schelling'sche Identität, die Hegel'sche Idee ja nichts anderes sind als ebenso viel Versuche, das von Kant rein negativ gelassene Ding an sich positiv zu bestimmen. — Diese Auffassung ist ja in Deutschland besonders seit Liebmanns: Kant und die Epigonen gäng und gäbe geworden. Monrad ist nun auf eigenem Wege zu demselben Resultate gelangt uud sucht nun, unter direkter Weiterbildung Kants, dem Ding an sich solche positive Bestimmungen zu leihen, welche dasselbe in die Hegel'sche „Idee“ überführen. Das Ding an sich ist als Noumenon, natürlich eben als Noumenon im positiven Sinne, als Gegenstand des vernünftigen Denkens und daher selbst als vernünftiges Denken zu ponieren. Das „wahre Ansichseiende“ muss, weil Gegenstand des Denkens, selbst Denken sein, absolutes göttliches Denken. Dies ist das, was hinter, oder vielmehr in den Erscheinungen als ihre innerste Substanz steckt. Diese Ausführungen sind dem Inhalt und der Form nach getreue Spiegelungen der Art, wie man vor 60 Jahren in Deutschland spekuliert hat.

**Przeglad Filozoficzny** (Philosophische Rundschau). I. Bd. 1. Heft. Hrsg. von Dr. Ladislaw Weryho. Warschau, Krucza Nr. 46.

Eine neue philosophische Zeitschrift, in polnischer Sprache; unter den Mitarbeitern finden wir die bekanntesten Namen der polnischen philosophischen Litteratur, u. a. Ochorowicz, Struve, Twardowski. Eine hinzugefügte „Table des Matières" erleichtert die Orientierung; doch müsste noch von jedem Aufsatz ein Resumé in derselben Sprache gegeben werden. Beachtenswert scheint der Aufsatz über „psychologische Terminologie" von J. K. Potocki, und insbesondere die Mitteilung der Korrespondenz zwischen Leibniz und Kochański.

**Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie** (herausgegeben früher von R. Avenarius, jetzt von F. Carstanjen und O. Krebs). Leipzig, Reisland.

XX (1896), H. 4. **Kahleschkoff, S.** Die Erfahrbarkeit der Begriffe geprüft an dem Begriffe der Erziehung. S. 409, 415 ff., 435: Ueber Kants Satz, dass, wenngleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebe, doch nicht alle aus derselben entspringe. Der „empiriokritische" Begriff der Erfahrung gegenüber dem kritischen.

XXI (1897), H. 1—4. **Krebs, O.** Der Wissenschaftsbegriff bei Hermann Lotze. S. 33 ff., 74 ff.: Lotze's Lehre von den „unmittelbaren Wahrheiten" (Grundwahrheiten, Grundvoraussetzungen). S. 94 ff. Lotze's Stellung zum transsc. Idealismus (sein „verzweifelter" Kampf mit dem Ding an sich): Lotze neigt, besonders in den späteren Werken, mehr zum transscendentalen als zum subjektiven Idealismus. S. 212 ff. Stellung Lotze's zu Kants Kategorienlehre und zur Lehre vom Schematismus, S. 219 ff. zu Kants Lehre von der Einheit des Bewusstseins, S. 318 zu Kants Kategorientafel, S. 320 ff. zu Kants Beschränkung der Wissenschaft auf die Erscheinung.

**Uphues, G.** Das Bewusstsein der Transscendenz. S. 457 ff. Präzisierung seiner Lehre vom Transscendenten im Verhältnis zu Kants Lehre vom Ding an sich: „so nachdrücklich wir für die Unerkennbarkeit der Dinge an sich in dem bezeichneten Sinn und aus dem erörterten Grunde eintreten, so entschieden lehnen wir die Annahme, dass Dinge an sich widersprechend sind oder unmöglich existieren können, ab."

**The Psychological Review** (Ed. by Baldwin and Cattell). New York, Macmillan. II, 1—6.

**Fullerton, G. S.** The „Knower" in Psychology. (S. 1—26.) Es handelt sich um das Subjekt des Erkennens, resp. der Selbsterkenntnis. Der Verfasser, resp. Redner (die Abhandlung ist „A President Adress before the American Psychological Association, Boston Meeting 30. Dez. 1895") hält es weder mit den alten Noumenalisten nach dem Schlag der Spiritualisten, noch mit dem kritischen Noumenalismus Kants, dessen transscendentale „unity of apperception" auch zu den „nebulous entities" gehört, und mit den Neo-Kantianern, welche die self-activity doch wieder hypostasieren (Green, Deway, Baldwin, James, Ladd). Eine solche „self-constitutive activity" erscheint ihm nicht erfahrungsgemäss zu sein. Vielmehr erscheint ihm der Hume'sche Standpunkt der allein empirisch gerechtfertigte, und er fürchtet auch nicht den Einwurf einer „Psychologie ohne Seele". — Gegen den Vorwurf des Kantianismus wehrt sich Ladd im folgenden Heft S. 181 f. — S. 402 rechtfertigt Fullerton seine Klassifikation. — Lloyd, The Stages of Knowledge. — Ormond, The Negative in Logic. —

Baker, The Identification of the Self. — Urban, The Psychology of sufficient Reason.

Als Supplement: **Warren, C. H. and Ferrand, L.** The Psychological Index Nr. 3. A Bibliography of the Literature of Psychology and agnat subjects for 1896 (145 P.). Enthält 2234 Titel.

**Revue Néo-Scolastique,** Publiée par la Societé philosophique de Louvain. Directeur: D. Mercier. Secrétair: M. de Wulf. Louvain, Rue des Flamands 1.

Wichtige Abhandlungen: Vol. III, Nr. 4. J. Halleux, L'objet de la science sociale. S. Deploige, Saint Thomas et la question juive. C. van Overbergh, Le socialisme scientifique.

Vol. IV, Nr. 1. La Tour, L'admiration. H. Hallez, La vue et les couleurs. D. Nys, La notion de temps d'après Saint Thomas. M. de Baets, Une question touchant le droit de punir. D. Mercier, Discussion de la Théorie des trois veritès primitives.

Nr. 2. S. Decraene, La formation de nos connaissances. D. Mercier, Pourquoi le doute méthodique ne peut être universel. A. W., La valeur esthétique de la section Dorée.

Nr. 3. A. Thiéry, La vue et les couleurs. F. Pasquier, Sur les hypothèses cosmogoniques. L. de Lantsheere, L'evolution moderne du droit naturel.

Nr. 4. De Munnynck, La section de Philosophie au Congrès Scientifique de Fribourg. Bemerkenswert ist daraus u. a. ein Vortrag von Dr. O'Mahony (Dublin) über Synthetische Urteile a priori: „il y a des jugements synthétiques a priori, évidents par le seul fait d'y penser, dont le prédicat n'est pas cependant contenu ni dans l'essence ni dans la raison (ratio) du sujet, mais dont le sujet résulte plutôt de l'analyse du prédicat. Ces propositions sont aussi premiéres, aussi nécessaires dans l'ordre réel que les propositions analytiques le sont dans l'ordre idéal. Tels sont, par exemple, les jugements suivants: un être existe; un être est substantiel; une substance agit etc." Mgr. Kiss rappela à ce propos les propriétés que Kant attribue à ses propositions synthétiques a priori; il fit observer au docteur O'Mahony qu'aucun de ses exemples n'est une proposition universelle et que, par conséquent, il n'y a pas lieu de les appeler „synthétiques a priori" même dans le sens de Kant.

## Sonstige neu eingegangene Schriften.

**Astl-Leonhard, Hugo.** Ein deutsches Testament. I. Die Natur als Organismus. Wien, Selbstverlag 1897. (262 S.)

**Barth, Paul.** Die Philosophie der Geschichte als Sociologie. I. Teil: Einleitung und kritische Uebersicht. Leipzig, Reisland 1897. (396 S.)

**Bauer, Wilhelm.** Der ältere Pythagoreismus. Eine kritische Studie. (Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, hrsg. v. L. Stein. Bd. VIII.) Bern, Steiger & Cie. 1897. (232 S.)

**Billia, Lorenzo Michelangelo.** Sull' Ipotesi dell' Evoluzione. Estratto dagli Atti dell' Academia di Rovereto. 1897. (41 P.)

**Brahn, Max.** Die Geisteshygiene in der Schule. S.-A. a. d. Deutsch. Mediz. Wochenschr. 1897. Nr. 26.

**Brahn, Max.** Beiträge zu der Frage: Wie kann die experimentelle Psychologie der Pädagogik nutzbar gemacht werden? S.-A. a. d. Deutschen Schulpraxis 1897. Nr. 14—17.

— Die Trennung der Schüler nach ihrer Leistungsfähigkeit. S.-A. a. d. Zeitschr. f. Schulgesundheitspflege X. S. 385—398.

**Caird, Edw.** Professor Wallace (Nekrolog). The Oxford Magazine XV. N. 13. (v. 24. Febr. 1897.)

**Cantor, Georg.** Die Rawley'sche Sammlung von 32 Trauergedichten auf Francis Bacon. Ein Zeugnis zu Gunsten der Bacon-Shakespeare-Theorie. Halle, M. Niemeyer. 1897. (XXVII u. 32 S.)

**Cohn, Jonas.** Beiträge zur Lehre von den Wertungen. (Freib. Habil.-Schrift.) S.-A. a. d. Zeitschrift für Philosoph. und philosoph. Kritik. Bd. 110. 1897. (S. 219—262.)

**v. Danckelmann, Eberh. Freih.** Shakespeare in seinen Sonetten. Leipzig, H. Haacke 1897. (23 S.)

**Dessoir, Max.** Geschichte der neueren deutschen Psychologie. Zweite, völlig umgearbeitete Aufl. Erster Halbband. Berlin, C. Duncker 1897. (356 S.)

**Deussen, Paul.** Jakob Böhme. Ueber sein Leben und seine Philosophie. Rede. Kiel, Lipsius & Tischer 1897. (31 S.)

— Ueber die Notwendigkeit, beim mathematisch-naturwissenschaftlichen Doktorexamen die obligatorische Prüfung in der Philosophie beizubehalten. Kiel, Lipsius & Tischer 1896. (15 S.)

**Elsenhans, Theodor.** Das Verhältnis der Logik zur Psychologie. S.-A. a. d. Zeitschr. f. Philos. u. phil. Krit. Bd. 109. (S. 195—212.)

— Selbstbeobachtung und Experiment in der Psychologie. Ihre Tragweite und ihre Grenzen. Freiburg i. Br., Mohr. 1897. (63 S.)

**Erhardt, Franz.** Kausalität und Naturgesetzlichkeit. S.-A. a. d. Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kritik. Bd. 109. (S. 213—253.)

**Fromm, Emil.** Festschrift aus Anlass der Eröffnung des Bibliotheksgebäudes der Stadt Aachen. Aachen, Cremer. 1897. (146 u. 245 S.)

**Goldschmidt, L.** Wahrscheinlichkeit und Versicherung. S.-A. a. d. Bulletin des Congrès internationaux d'Actuaires. Brüssel, I, 1. (S. 55—74.)

**Graszyński, Bonaventura.** *Αγια Σοφια.* (Altchristlich. Drama.) Leipzig, Teubner. 1897.

**Haymann, Franz.** Der Begriff der Volonté générale als Fundament der Rousseau'schen Lehre von der Souverainität des Volkes. (Diss. Halle.) Leipzig, Veit & Cie. 1897. (57 S.)

**Herzen, A.** Wissenschaft und Sittlichkeit. Lausanne, Payot 1897. (30 S.)

**Heymans, G.** Quantitative Untersuchungen über die Zöllner'sche und die Loeb'sche Täuschung. S.-A. a. d. Zeitschr. f. Phys. u. Psych. d. Sinn. XIV, S. 101—139.

**Howison, George H.** The Function of Universities in Religion. Address. S.-A. a. d. Proceedings of the Unitarian Club. San Francisco 1897. (14 S.)

**Husserl, Edm.** Bericht über deutsche Schriften zur Logik aus dem Jahre 1894. S.-A. a. d. Arch. f. syst. Philos. III, 2. (S. 216—244.)

**Kehrbach, Karl.** Bericht über die Werke zur Geschichte des Unterrichts- und Erziehungswesens seit 1893. S.-A. a. d. Jahresbericht f. n. deutsche Lit.-Gesch. V. (26 S.)

**Külpe, Oswald.** Zur Lehre von der Aufmerksamkeit. (W. Heinrich und H. E. Kohn.) S.-A. a. d. Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik. Bd. 110. (S. 7—39.)

**Lagarrigue, Juan Enrique.** Lettre à Monsieur Émile Faguet (über Comte). Santiago 1896.

— Lettre à M. Léon Tolstoi (über den Positivismus). Santiago 1897.

**Lagrésille, Henry.** Quel est le point de vue le plus complet du Morale? et Quels sont les principes de la Raison universelle? Paris, Beyer-Levrault 1897. (135 P.)

**Lothholz, G., Prof.** Pädagogik der Neuzeit in Lebensbildern. (Geschichte der Pädagogik vom Wiederaufblühen der klassischen Studien bis auf unsere Zeit von Karl v. Raumer. 5. Teil.) Gütersloh, Bertelsmann 1897. (562 S.)

**Maier, Heinrich.** Melanchthon als Philosoph. S.-A. a. d. Archiv f. Gesch d. Philos. X, 4, XI, 1 u. 2. (135 S.)

**Marty, A.** Ueber die Scheidung von grammatischem, logischem und psychologischem Subjekt, resp. Prädikat. S.-A. a. d. Arch. f. system. Philos. III, 2. (S. 174—190, 294—333.)

**Michelitsch, Anton.** Atomismus, Hylemorphismus und Naturwissenschaft. Naturwissenschaftlich-philosophische Untersuchungen über das Wesen der Körper. Graz, Selbstverlag 1897. (104 S.)

**Müller, Rudolf.** Henry Dunant. Stuttgart 1896. (18 S.)

**Potonié, H.** Ueber die Entstehung der Denkformen. Naturwissenschaftliche Wochenschr. VI. Nr. 15.

**du Prel, Karl.** Ueber den Begriff der Metaphysik. S.-A. a. d. Metaph. Rundschau, 1896/97, H. 2. (11 S.)

— Der Astralleib. S.-A. a. d. Zukunft vom 24. u. 31. Juli 1897.

— Die magische Vertiefung der modernen Naturwissenschaft. S.-A. aus d. Wiener Rundschau 1887. (14 S.)

— Der Monoideismus. S.-A. a. d. Uebersinnl. Welt. 1897. (22 S.)

— Die philos. Bedeutung der Suggestion. S.-A. a. d. Zeitschr. f. Spiritismus. 1897. (16 S.)

**Redbeard, Raynar.** L. L. D. The Survival of the Fittest or the Philosophy of Power. (Might is Right.) Chicago, A. W. Curry 1896. (168 P.)

**Rehmke, J.** Die Bewusstseinsfrage in der Psychologie. S.-A. a. d. Zeitschrift für immanente Philos. Bd. II, H. 3. (S. 346—369.)

**Rivista di Storia e Filosofia del Diritto.** Direttori: Gius. Salvioli e Gius. D'Aguanno. Palermo, R. Sandron. Anno I. 1897.

**Sakmann, Paul.** Bernard de Mandeville und die Bienenfabel-Controverse. Eine Episode in der Geschichte der engl. Aufkl. Freiburg i. Br., Mohr 1897. (303 S.)

**Schwarz, Hermann.** Das Verhältnis von Leib und Seele. S.-A. a. d. Monatsheften der Comenius-Gesellschaft VI, H. 7. u. 8. Berlin, R. Gärtner 1897. (S. 248—271.)

— Descartes' Untersuchungen über die Erkenntnis der Aussenwelt. S.-A. a. d. Zeitsch. f. Philos. und philos. Krit. Bd. 110. (S. 105—124.)

— Die Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorgänge des Gegenstandsbewusstseins in Uphues' Psychologie des Erkennens. S.-A. a. d. Archiv f. system. Philos. Bd. III, H. 3. (S. 334—373.)

**Seydel, A.** Die humanitären Bestrebungen der Gegenwart, ihr Segen und ihre Gefahren. Berlin, Puttkammer und Mühlbrecht 1897. (24 S.)

**Stock, Otto.** Individualistische und sozialistische Ethik. Beil. z. Allgem. Zeit. 1897. Nr. 84.

**Sully, James.** Untersuchungen über die Kindheit. Psychologische Abhandlungen f. Lehrer u. gebildete Eltern. Deutsche Bearbeitung v. J. Stimpfl. Mit 121 Abb. Leipzig, E. Wunderlich 1897. (374 S.)

**Thamm, Melchior.** Dr. phil. Albericus Gentilis und seine Bedeutung für das Völkerrecht, insbesondere seine Lehre vom Gesandtschaftswesen. Würzb. jurist. Diss. 1896. (76 S.)

**Tocco, Felice.** Federico Nietzsche. Estratto della Rassegna: L'Italia I, 2. Roma 1897. (28 P.)

— La filosofia di Federigo Paulsen. S.-A. a. d. Nuova Antologia. 1896. (S. 429—456.)

**Vahlen, J.** Leibniz als Schriftsteller. Festrede. Sitz.-Ber. der Kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. 1897. XXXIII. (15 S.)

**Vold, Mourly.** Einige Experimente über Gesichtsbilder im Traum. S.-A. a. d. Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorgane. Bd. XIII. S. 66—74.

**Vorländer, K.** Christliche Gedanken eines heidnischen Philosophen (Epictet). S.-A. a. d. Preuss. Jahrb. Bd. LXXXIX. (S. 193—222.)

**Wirth, Moritz.** Die Entdeckung des Rheingoldes aus seinen wahren Dekorationen. Leipzig, Const. Wild. 1896. (224 S.)

— Die Fahrt nach Nibelheim. Mit 1 Zeichnung von E. Kiesling. S.-A. a. d. „Redenden Künsten" III. Leipzig, C. Wild 1897. (15 S.)

**Wolinsky, A. L.** (Pseudonym für A. L. Flexer.) Russische Kritiker. Litterarische Essays. St. Petersburg, M. Merkushow 1896. (827 S. Russisch.)

---

**d'Alfonso, N. R.** La follia di Ofelia. Roma, Fratelli Bocca 1896. (28 S.)

— La Personalità di Amleto. Roma, Fratelli Bocca 1894. (24 S.)

— La Psicologia nel Sistema della Scienze. Roma, Soc. Dante 1897. (29 S.)

— Lezioni elementari di Psicologia normale. Parte seconda. Milano, Trevisini 1891. (148 S.)

— Lo Spettro dell'Amleto. Roma, Fratelli Bocca 1893. (23 S.)

— Note psicologiche al Macbeth di Shakespeare. Roma, Fratelli Bocca 1892. (24 S.)

— Principii di Logica reale. Torino, Paravia 1894. (70 S.)

— Un Detto di Amleto e l'Educazione del Sensi. Milano, Trevisini 1891. (18 S.)

**Beigel, R.** Der Kampf um die Handelshochschule. Leipzig, Huberti 1898. (50 S.)

**Billia, L. Michelangelo.** L'Unità dello Scibile e la Filosofia della Morale. Torino, „Il nuovo Risorgimento" 1897. (22 S.)

— Una Fissazione Hegheliana. Torino, „Il nuovo Risorgimento" 1898. (24 S.)

**Busse, Ludwig.** Jahresbericht über die Erscheinungen der anglo-amerikanischen Litteratur der Jahre 1893/94. S.-A. a. d. Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kritik. 111. Bd. (S. 205—213.)

**Cantoni, Carlo.** Le università tedesche. S.-A. a. „Nuova Antologia". Roma 1898. (63 S.)

**Cole, Lawrence Thomas.** The basis of early christian theism. Columbia University Contributions, II, 3. 1898. (60 S.) New-York (Macmillan).

**Eimer, G. H. Theodor.** Die Entstehung der Arten. II. Orthogenesis der Schmetterlinge. Allgemeine Einleitung. Leipzig, Engelmann 1897. (XVI S.)

**Eleutheropulos, Abr.** Dr. Die Philosophie als die Lebensauffassung des Griechentums auf Grund der jedesmaligen gesellschaftlichen Verhältnisse. Erste Folge. Zürich, Stern 1898. (216 S.)

**Faggi.** I principi filosofici di Roberto Ardigò e la Psicologia. 1898. (14 S.)

**Ferreira-Deusdado.** A Anthropologia criminal eo Congresso de Bruxellas. Lisboa, Imprensa nacional 1894. (299 S.)

— A Litteratura Grega e Latina. 2. Ed. Lisboa, Lucas 1898. (44 S.)

— Rapport sur le IV^e^ congrès pénitentiaire international (St. Pétersbourg 1890) (Essais de psychologie criminelle) 2^e^ sect., 6^e^ question. Lisbonne, Imprimerie nationale 1890. (41 S.)

— Rapports sur quelques questions du V^e^ congrès pénitentiaire international (Paris 1895). Melun 1895. (17 S.)

**Heymans, G.** Zur Parallelismusfrage. S.-A. a. d. Zeitschrift f. Psychol. und Physiol. d. Sinnesorgane. Bd. XVII. (S. 62—105.) 1898.

**Jacobs.** Das Verhältnis der Schopenhauer'schen Philosophie zum Theismus, Pantheismus und Atheismus. S.-A. a. d. Zeitschr. f. immanente Philosoph. III. Bd. 2. Hft. (S. 168—202.) 1898.

**Koch, Emil.** Richard Avenarius' Kritik der reinen Erfahrung. Kurze Darstellung. S.-A. a. d. Archiv für systemat. Philos. IV. Bd. 1., 2. u. 3. Hft. (89 S.)

**Külpe, Oswald.** Ueber die Beziehungen zwischen körperlichen und seelischen Vorgängen. S.-A. a. d. Zeitschr. für Hypnotismus. Bd. VII. Hft. 1 u. 2. (S. 97—120.)

**Kurnig.** Das Sexualleben und der Pessimismus II. Leipzig, M. Spohr 1898. (45 S.)

**Labriola, Antonio,** Prof. Discorrendo di Socialismo e di Filosofia. Roma, Loescher 1898. (178 S.)

— L'Università e la Libertà della Scienza. Roma 1897. (69 S.)

**Lagarrigue, Juan Enrique.** Lettre à M. Max Nordau. Santiago du Chili 1897. (38 S.)

**von Lippmann, Edmund O.** Bacon von Verulam. S.-A. a. d. Zeitschr. für Naturwissenschaften. Bd. 70. (S. 257—304.) 1898.

— Robert Mayer und das Gesetz von der Erhaltung der Kraft. S.-A. a. d. Zeitschr. f. Naturw. Bd. 70. (S. 1—36.) 1897.

**Lipps, Theodor.** Komik und Humor. (Beiträge zur Aesthetik, hrsg. von Th. Lipps und R. M. Werner. Bd. VI.) Hamburg, L. Voss 1898. (264 S.)

**Marbe, Karl.** Rezension von Elster, Ernst, Prinzipien der Litteraturwissenschaft I. S.-A. a. d. Vierteljahrsschr. für wissenschaftl. Philos. Bd. XXII.

— Rezension von Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. S.-A. a. d. Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik. 111. Bd.

**Paulsen, Friedrich.** Prüfungen. S.-A. a. d. Neuen Jahrbüchern f. d. klass. Altertum u. f. Pädagogik. 1898. (S. 129—137.)

**du Prel, Carl.** 1. Das Rätsel der Schwerkraft. 2. Gravitation und Levitation. S.-A. a. d. „Zukunft" vom 16. Apr. u. 7. Mai 1898. (22 S.)

— Der ekstatische Flug und der technische Flug. S.-A. a. d. „Uebersinnlichen Welt", Juni 1898. (8 S.)

**Rehmke, Johannes.** Rezension von Jodls Lehrbuch der Psychologie. S.-A. a. d. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik. 112. Bd.

**Rosenblüth, Simon.** Der Seelenbegriff im alten Testament. Berner Studien z. Philos. u. ihrer Gesch. Bd. X. Bern, Steiger & Co. 1898. (62 S.)

**Sommerlad, Fritz.** Aus dem Leben Philipp Mainländers. S.-A. a. d. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik. 112. Bd. (S. 74—101.)

**Was leistet die Mittelschule?** Gutachten von Wiener Professoren u. A. von Jodl und Gomperz. Herausgeg. v. d. Redaktion der „Wage" (Dr. R. Scheu). Wien 1898. (133 S.)

---

# Mitteilungen.

## Königsberger Kantgeburtstagsfeier im Jahre 1898.

Wie alljährlich fand auch in diesem Jahre am 22. April in Königsberg eine Kantfeier statt. Wieder war die blumengeschmückte Stoa Kantiana den zahlreich sich nahenden Verehrern des Philosophen geöffnet, und wieder fand sich zu seinem Gedächtnis die „Gesellschaft der Freunde Kants" zum „Bohnenmahl" ein (vgl. den Bericht in den „Kantstud." II, S. 372—376). Unter den Tischgenossen befanden sich Herr Stadtrat Dr. Walter Simon („Bohnenkönig"), die Herren Professoren Dr. Berthold und Gerlach (die beiden „Minister"), ferner die Herren Oberbibliothekar Dr. Reicke, der bekannte Kantforscher Dr. Arnoldt, Oberbürgermeister Hoffmann, Dr. Bobrick und viele andere. Die auch im Druck (Königsberg i. Pr., R. Leupold, 11 S.) vorliegende geist- und gemütsvolle Festrede des Herrn Dr. Simon trägt den Titel: „Kant, das Kind, und die Kinder". Sie feiert den Philosophen als pädagogisches Vorbild durch den Einklang von Leben und Lehre. Dieses Vorbild gelte es wirksam werden zu lassen unter den Kindern. In Königsberg wüssten aber die Kinder und selbst die Erwachsenen viel zu wenig von Kant. Im Jahre 1882 habe der damalige französische Konsul Duplessis an den französischen Minister des Auswärtigen berichtet, „es falle ihm auf, wie wenig in der Königsberger Gesellschaft von Kant die Rede sei." Die Kinder wüssten von Kant daher auch sehr wenig, höchstens das Eine: „Kant war ein alter Mann, der immer warum, warum fragte." In der Kantstadt Königsberg kennten die Kinder den jüdischen König Melchisedek besser als den deutschen Philosophen Kant, und doch wäre die Bekanntschaft mit dessen Pflichtbegriff und pflichtgemässem Leben von grösster Bedeutung für die Jugend, für die Kant ein willenbildender Faktor sein müsste. „Und wenn eine solche Belehrung auch nur eine Stunde ausfüllt, kann eine fördernde, weihevolle Stunde nicht einem ganzen Menschenleben Kraft, Inhalt und Ziel geben?" Redner wendet sich dann zum Elternhause Kants, in dem die Mutter Regine waltete, die in ernster Religiosität ihrem Immanuel eine Erziehung gab, von der dieser später rühmen konnte, dass sie „von moralischer Seite betrachtet, gar nicht besser sein konnte". Keine Dressur, sondern sittliche Erziehung im thätigen Glauben und in der thätigen Liebe — das war

Kants Kindererfahrung und war das Ideal seiner Altersweisheit; so gilt auch von Kant der Satz: das Kind ist der Vater des Mannes. Der Redner schloss, indem er den Manen des Unvergesslichen und seiner Eltern, die uns in dem Kinde den Mann vorgebildet, ein Glas weihte, mit den bedeutsamen Worten, die wie ein Motto der „Kantstudien" klingen:

„Wir suchen nicht den Toten bei den Toten. Wir suchen und ehren „das Lebendige, das, was Leben schafft und Leben erhält. Immanuel Kant, „er lebe, er wirke in uns und um uns!"

Die durch die Bohnentorte vollzogene Bildung der neuen Regierung hatte folgendes Resultat: „König" ist Herr Prof. Dr. Gerlach, „Minister zur Linken" Herr Stadtrat Dr. W. Simon, „Minister zur Rechten" Herr Oberbürgermeister Hoffmann. (Zum Teil nach der Königsb. Allgem. Zeit. v. 23. Apr. 1898.)

---

## Der Pillauer Kantfund.

Dem Herausgeber der „Kantstudien" sind durch freundliche Vermittlung des Herrn Privatdozenten Dr. Bruno Meissner hier einige Manuskripte übergeben worden, welche im März d. J. in Pillau beim Abbruch eines alten Hauses auf dem Boden gefunden worden sind und sich nun im Besitz des Realprogymnasiums in Pillau befinden. Der Direktor desselben, Herr Dr. O. Meissner, hat die Manuskripte gütigst der Redaktion zur Verfügung gestellt.

1. Pappband in Quart, mit Schild in Golddruck: „Kants physische Geographie". 448 Seiten sorgfältig geschrieben, von Einer Hand. Vor dem Titelblatt ein Porträt Kants (Federzeichnung), sehr sorgfältig gearbeitet; das Porträt macht den Eindruck einer Kopie nach einem Stahlstich, und hat grosse Aehnlichkeit mit dem Becker'schen Bilde von 1768, darauf folgt das Titelblatt: Collegium Physico Geographicum explicatum a P: Immanuel Kant. Regiomonti a: 1784.

Nach Arnoldt, Kritische Exurse S. 597 hat Kant im Sommer 1784: „Physische Geographie" gelesen. Von der in diesem Semester gehaltenen Vorlesung existiert nach Arnoldt a. a. O. 364 (332) auch eine Nachschrift auf der Königsberger Kgl. und Universitäts-Bibliothek. Kant las das Kolleg vor 63 Zuhörern vom 28. April bis 29. (resp. 22.) September, Mittwoch und Sonnabend 8 Uhr. Die neuaufgefundene Handschrift, welche sehr sorgfältig ausgearbeitet ist, wird dazu beitragen, den Stand dieser Kantischen Vorlesung um jene Zeit genau festzustellen.

2. Pappband in Quart, mit Schild in Golddruck: „Kants Antropologie". 150 Seiten, sorgfältig geschrieben, von derselben Hand wie Nr. 1. Vor dem leider herausgeschnittenen Titelblatt dasselbe Porträt wie in Nr. 1, in derselben Ausführung, mit nur ganz geringfügigen Abweichungen. Nach Arnoldt a. a. O. las Kant die Anthropologie sowohl im Winter 1783/84, als im Winter 1784/85. Auf eines dieser beiden Semester wird aber wohl diese Handschrift zurückgehen, da derselbe Nachschreiber die physische Geographie ja im Sommer 1784 gehört hat. Von diesen Vorlesungen sind Nachschriften bis jetzt nicht bekannt. Nachschriften aus den Wintersemestern 1780 und 1781, die sich in Berlin und in Königsberg befinden, erwähnt B. Erdmann, Reflexionen Kants I, S. 60. Derselbe erwähnt ib. 58 die Starke'sche Publikation von „Kants Anweisung zur

Menschen- und Weltkenntnis nach dessen Vorlesungen im Winterhalbjahr von 1790—1791." Zwischen beide Termine fällt nun diese neugefundene Nachschrift.

3. Pappband, in demselben Einband wie Nr. 1 und 2; nur um ca. 1 cm höher. Schild mit Golddruck: „Kunowsky, logicalischer Katechismus. Auch einige Bemerkungen über phisische Geographie." Die Schrift des Bandes scheint von derselben Hand zu sein, wie Nr. 1 und 2. In diesem Pappband sind folgende Stücke vereinigt:

I. „Logicalischer Katechismus, denen Schulen und besonders der Jugend von guter Erziehung beyderley Geschlechts gewidmet von G. S. Kunowsky. Berlin, bey Gottlieb August Lange. 1775." — Nach Kaysers Bücherlexikon III ist in der That ein solches Buch 1775 erschienen (aber bei Reimer in Berlin). Offenbar liegt hier eine wörtliche Abschrift des Druckes vor. Warum der Abschreiber das billige Buch (5 Gr.) so sorgfältig abgeschrieben hat, ist nicht erfindlich. Der Verfasser desselben, Kunowsky (nach Kayser gestorben 2. IX. 1785), der der Vorrede nach in Beuthen lebte, ist sonst nicht bekannt.

II. „Prolegomena Phylosophiae".

a) „Prolegomena Logices", bestehend aus 15 Blättern, enthaltend eine kurze Uebersicht der „theoretischen und der praktischen Logik oder Denkungswissenschaft", erstere in 6, letztere in 10 Kapiteln.

b) „Prolegomena Psychologiae" bestehend aus 8 Blättern, enthaltend die Summe der Seelenlehre in 10 kurzen Kapiteln.

c) Eine „Kurze Darstellung der Praktischen Philosophie", auf 8 Blättern. Nichts im Text weist darauf hin, dass diese 8 Blätter zu den beiden vorhergehenden Teilen gehören sollen, doch spricht die Vermutung dafür, dass diese 8 Blätter den dritten Teil jener „Prolegomena Phylosophiae" bilden sollen. Ebensowenig weist irgend eine Notiz auf einen Verfasser hin, weder hier, noch in den beiden vorhergehenden Teilen. Es geht aber aus dem Inhalt hervor, dass jedenfalls die 8 Blätter über Ethik aus einer Kantischen Vorlesung stammen: es ist darin vom hypothetischen und kategorischen Imperativ, von der Würdigkeit und Glückseligkeit ganz im Kantischen Sinn die Rede. Diese Wahrscheinlichkeit wird Gewissheit durch einen Vergleich dieser 8 sehr interessanten Blätter mit dem Berichte von Arnoldt in seinen kritischen Excursen S. 608 über andere Nachschriften von Kants Vorlesungen über die praktische Philosophie. Diese 8 Blätter enthalten nur die Anfänge der praktischen Philosophie, und stammen daher vielleicht aus einer Vorlesung Kants über Encyclopädie, wie er sie öfters, so auch 1781/82, hielt. Dann würden wohl auch die beiden vorhergehenden Darstellungen der Logik und der Seelenlehre aus derselben Vorlesung stammen können.

III. „Vorläufige Anmerkungen über die phisische Geographie vor Caroline Frederique Borde v. Charmois. Königsberg d. 10. Januar 1780. A." Das 43 Blätter umfassende Manuskript hat am Ende ein diesem Titelblatt korrespondierendes Abschlussblatt mit demselben Wortlaut, nur mit dem Datum: Königsberg d. 4. April 1780. B." Die Handschrift scheint von derselben Hand zu sein, die hier nun aber grösser und weiter geschrieben hat. Der Schreiber war also wohl Hauslehrer in der genannten adeligen Familie und hörte später bei Kant Vorlesungen. Wahrscheinlich sind auch diese „Vorläufigen Anmerkungen über die phisische Geographie" mit Hilfe der gleichnamigen Kantischen Vorlesung ausgearbeitet. Allerdings stammt die oben erwähnte Nachschrift aus dem Jahre

1784; aber der Schreiber kann ja, ehe er die Gelegenheit hatte, diese Vorlesung bei Kant selbst zu hören, eine der damals viel verbreiteten sonstigen Nachschriften zu seinem Elaborat benutzt haben. Für den Unterricht derselben jungen Dame hat er wohl auch den „Logicalischen Katechismus", „der Jugend von guter Erziehung beyderley Geschlechts gewidmet" abgeschrieben, vielleicht zu dem Zweck, um sich dadurch den Inhalt selbst desto besser zu eigen zu machen.

Sämtliche Manuskripte sind Herrn Geh. Hofrat Prof. Dr. Heinze in Leipzig übergeben worden, welcher von der Berliner Akademie mit der Herausgabe der Vorlesungen Kants betraut worden ist.

## Wiederauffindung des ältesten Oelbildes von Kant.

Das älteste Oelbild Kants, das der Philosoph für sich selbst von Becker hatte malen lassen und von welchem in der Kanter'schen Buchhandlung eine Kopie hing, welche jetzt im Besitz der Buchhandlung von Gräfe & Unzer in Königsberg ist, ist wieder aufgetaucht, wie bereits oben S. 167 Herr Prof. Dr. Diestel angedeutet hat. Derselbe hat der Redaktion freundlichst nähere Angaben über die Neuauffindung zur Verfügung gestellt. Hiernach hat das genannte Bild folgendes Schicksal gehabt: Das Bild hing, wie Minden in seinem Vortrag über die Kantporträts (Königsberg 1868) mitteilt, in Kants Studierstube. Beim Verkauf des Kantischen Hauses ging es in den Besitz des Käufers des Hauses, eines Herrn Meyer, über; von diesem erbte es sein Schwiegersohn Settnick und von diesem dessen Schwiegersohn, Herr Richard Kinze in Dresden. Dieser letzte Besitzwechsel war nicht bekannt geworden, so dass das Bild seit Settnicks Tode verschollen war. Durch die Zeitungsnotizen über das in vorliegender Nummer der „K.-St." reproduzierte Kantbildnis aufmerksam gemacht, lud Herr Kinze Herrn Prof. Diestel ein, das Porträt zu besichtigen. Dasselbe ist inzwischen durch Vermittlung des letzteren um 1800 M. von Herrn Stadtrat Dr. W. Simon in Königsberg angekauft worden und somit der Heimat des Philosophen wiedergegeben.

## Ein Stägemann'sches Kantbild.

Wie ich bereits in meinem Artikel „Eine erfüllte Prophezeiung Kants" (vgl. oben S. 170) bemerkte, hat mich die Nachforschung nach dem Ausspruche Kants „Ich bin mit meinen Schriften um ein Jahrhundert zu früh gekommen u. s. w." auf Varnhagen v. Ense und v. Stägemann hingeführt. Zugleich erwähnte ich eine Notiz aus der Allgem. deutsch. Biogr., wonach Elisabeth v. Stägemann, verwittwete Graun, geb. Fischer (geb. 1761, gest. 1835) ein vortreffliches Porträt Kants gemalt hat, der über ihre Bilder das Urteil abgab: „Der Geist des Dargestellten spricht uns daraus an." Kants und der Geschichte Urteil über die edle Persönlichkeit und hochbegabte Künstlerin bewog mich, nach diesem Kantbilde zu suchen. Grosse Schwierigkeiten stellten sich mir hierbei entgegen, da ich auch nicht einen einzigen Anknüpfungspunkt hatte. Endlich gelang es mir, eine Enkelin der Elisabeth v. Stägemann zu entdecken, Fräulein Marie v. Olfers. Ihrer gütigen Mitteilung verdanke ich neben dem Hinweis auf ein anderes unterdessen neu aufgefundenes Kantbild — worüber im nächsten Heft

mehr — folgende Aufschlüsse über das Bild von der Hand ihrer Grossmutter: Die Familie von Olfers hat das Porträt nie besessen; sie weiss nur, dass Elisabeth von Stägemann es an den ja sowohl mit Kant wie mit den Stägemanns eng befreundeten Kapellmeister Joh. Friedr. Reichardt schenkte (vgl. „Kantstudien" I, 1. S. 146. — Schletterer, „Reichardts Leben und seine Werke" [Augsb. 1865] S. 75, 83 u. ö. — Elis. v. Stägemann, „Erinnerung an edle Frauen", 2. Aufl. Mit Einleitung v. F. Kühne. Leipzig, Hinrichs 1858).

Dieses v. Stägemann'sche Kantporträt zu entdecken, ist mir trotz eifrigster Nachforschungen bisher noch nicht gelungen. Auch über die mutmassliche Entstehungszeit des Bildes kann ich bis jetzt nur unbestimmte Mitteilungen machen. Fest steht, dass das Lob, das Kant den Bildern der Künstlerin zollte, vor 1795 ausgesprochen wurde; nimmt man hinzu, dass Elisabeth v. Stägemann 1761 geboren ist, so ergiebt sich als naheliegende Vermutung, dass das gesuchte Bild den Meister in der Zeit seines Lebens zeigt, in der er seine Hauptwerke schrieb.

Ich habe bei sämtlichen Erben der überaus reich verzweigten Familie Reichardt Nachforschungen nach dem Bilde angestellt; es erübrigt nur noch eine Nachfrage bei einer Norwegischen Linie. Ist das Bild auch hier nicht, so ergiebt sich mit Gewissheit, dass es nach dem Tode des Präsidenten v. Steltzer in Potsdam (Sohn einer Tochter Reichardts aus dessen 1. Ehe) verauktioniert wurde. Aber selbst dies trostlose Resultat soll mich, falls es sich bestätigt, nicht zurückhalten, mit grösster Energie weiter zu forschen.

München. Dr. P. v. Lind.

## Ein Vernet'sches Kantbild.

Dem Vernehmen nach hat ein Herr Claass der Stadt Königsberg i. Pr. ein von Charles Vernet nach dem Leben gemaltes Bildnis Kants, das sich lange in wechselndem Privatbesitz befunden hatte, zum Geschenk gemacht. — Charles Vernet hat Kant des öfteren gemalt; mehrere dieser Bilder sind durch Stiche reproduziert worden. Minden zählt in seinem Vortrag über die Kantporträts [Königsberg 1868] 9 verschiedene Stiche nach Vernet'schen Kantbildnissen auf. Dieser Maler, der übrigens nicht der Grossvater Horace Vernets war, als welcher er mitunter bezeichnet wird, war ein Schüler der Anna Dorothea Terbusch geb. Lischewska [† 1782]. Er war einer der „reisenden" Künstler, die damals mehrfach nach Königsberg kamen (ein solcher war z. B. auch Puttrich, der eine bekannte Silhouette Kants gezeichnet hat), und starb dort in jugendlichem Alter.

## Kants Schrift: Zum ewigen Frieden und der Russische Abrüstungsvorschlag.

Das hochbedeutsame Friedensmanifest des Russischen Kaisers Nicolaus vom 24. Aug. d. J. hat naturgemäss auch die Erinnerung an die früheren Kundgebungen zu Gunsten „des grossen Gedankens des Weltfriedens" (wie es in dem Russischen Manifest heisst) wachgerufen. Unter allen früheren Vorgängern ist unbestrittenermassen Kant der bedeutendste. Vor etwas über hundert Jahren (1795) erschien seine Schrift: „Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. Königsberg bey Fr. Nicolovius." Im Jahr darauf erschien eine zweite, erweiterte Auflage, welche seitdem fast unzähligemal ab-

gedruckt und übersetzt worden ist. Der I. Band der „Kantstudien“ (S. 301—314) brachte einen Jubiläumsartikel von Staudinger über die Kantische Friedensschrift, welcher im In- und Ausland nicht wenig Beachtung fand. Kein Wunder, dass man in der politischen Presse gelegentlich des russischen Abrüstungsvorschlages vielfach wieder an Kants Ideen „Zum ewigen Frieden“ erinnert. Nicht als ob Kant die ethische Bedeutung des Krieges, die auch heute gegenüber der Idee des ewigen Friedens bei uns in Deutschland so stark und wohl zu stark betont wird, verkannt hätte! Im Gegenteil! Kaum hat Jemand ein schöneres Wort in dieser Hinsicht gesprochen, als ebenfalls Kant. In der Kritik der Urteilskraft (§ 28) sagt er:

„Selbst der Krieg, wenn er mit Ordnung und Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat etwas Erhabenes an sich, und macht zugleich die Denkungsart des Volkes, welches ihn auf diese Art führt, nur um desto erhabener, je mehreren Gefahren es ausgesetzt war, und sich mutig darunter hat behaupten können; da hingegen ein langer Friede den blossen Handelsgeist, mit ihm aber den niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrschend zu machen, und die Denkungsart des Volkes zu erniedrigen pflegt.“

So wenig also Kant die ethische und geradezu die pädagogische Bedeutung des Krieges und natürlich auch der Kriegsbereitschaft verkannte, so sehr wusste er doch andrerseits die Gefahren zu würdigen, welche der menschlichen Kultur aus fortgesetzten Kriegszuständen drohen. Nicht bloss die abstrakten Moralgesetze, sondern noch viel mehr die konkreten Erfahrungen der Menschheitsgeschichte lehrten ihn das. Niemand würde daher feuriger als er dem Gedanken zustimmen, dass die Kulturstaaten einen ewigen Friedensbund schliessen sollen, um ihre Kulturaufgaben im Innern nicht bloss, sondern auch ebensosehr ihre Kulturmission in den anderen Weltteilen, speziell in Asien und Afrika, nachdrücklicher erfüllen zu können. Unter den Pressstimmen, welche in diesem Sinne den russischen Abrüstungsvorschlag durch Erinnerung an Kant unterstützten, ist bes. ein Artikel der Saalezeitung vom 4. Sept. (Nr. 413) zu erwähnen: Ein Friedensmanifest vor hundert Jahren. Wir entnehmen demselben folgende bemerkenswerte Stellen:

„So viel begeisterte Zustimmung auch das Friedensmanifest des russischen Kaisers bereits gefunden hat und auch noch weiter finden wird, so ist doch vielleicht die Zahl derer noch grösser, welche mit der Miene überlegenen Lächelns die ganze Idee abweisen und vom „realpolitischen“ Standpunkte aus auf solche utopischen Versuche herabsehen zu müssen glauben. In der Lethargie oder dem versteckten oder offenen Widerstande solcher vermeintlicher Realpolitiker liegt die grösste Gefahr bei den Versuchen, Ideen ähnlich weitausschauender Art zu verwirklichen. Schwärmer und Utopisten, welche eine Idee unmittelbar realisieren wollen, können zwar an einzelnen Stellen Schaden stiften, der moralische Pessimismus unserer „Realpolitiker“ dagegen, der heute so weit ausgebreitet ist, bedeutet immer eine direkte Gefahr für den allgemeinen Fortschritt der Kultur.“

„Solchem moralischen Pessimismus zu begegnen, giebt es kein besseres Mittel als den Hinweis auf das, was in derselben Richtung, die man weiter einschlagen möchte, bereits erreicht worden ist. Gegenüber dem Friedensmanifeste des Zaren ist dieser Hinweis sehr leicht zu geben. Denn bereits vor 100 Jahren wurde ein ähnliches Manifest in die Welt geschickt, welches zwar nicht von

einem mächtigen Monarchen ausging, sondern von einem stillen Gelehrten, aber bei der Vorherrschaft, welche damals die geistigen Interessen hatten, und der Intensität des geistigen Lebens kaum geringeren Eindruck hervorrief. Denn der Urheber dieses Manifestes war der grösste deutsche Philosoph, der Weise von Königsberg, Immanuel Kant, bei dessen Worten nicht nur das ganze Deutschland, sondern schon fast die ganze zivilisierte Welt begierig aufzuhorchen pflegte."

„Kant war nichts weniger als ein Schwärmer und Utopist, und er hat sich wiederholt gegen jede Art von Schwärmerei gerade auf dem Gebiete moralischer Praxis ausgesprochen. Aber er war ein Enthusiast, er war so völlig durchdrungen von dem Gedanken, dass Recht und Gerechtigkeit die einzig wahre und darum allein dauernde Grundlage des Lebens der Völker wie im Innern so auch nach aussen bilden müsse, dass er nicht abliess, auf dieses Ziel hinzuweisen und seine Realisierung zu fordern, obschon oder gerade weil er sich sehr wohl bewusst war, dass wir uns diesem Ziele zwar beständig annähern, es aber nie ganz erreichen können. Aus der Idee der Gerechtigkeit aber geht notwendig auch die des ewigen Friedens hervor, und so erhebt er in seiner bekannten Schrift diese Forderung der allmäligen Herstellung des ewigen Friedens mit derselben Unbedingtheit wie die Forderung der Sicherung des Rechtszustandes in den einzelnen Staaten."

Hierauf wird, ganz wie in Staudingers schon erwähntem Artikel, darauf hingewiesen, wie viele von Kant damals aufgestellten Vorbedingungen zur Herstellung des ewigen Friedens durch den Kulturfortschritt seit 100 Jahren heute schon mehr oder weniger erfüllt sind. Darauf folgen die beachtenswerten Schlussworte:

„Wenn man in dieser Weise seinen Blick rückwärts richtet, — kann es dann wohl noch als blosse Schwärmerei erscheinen, einen neuen grossen Versuch zu machen, auf dem längst betretenen Wege einen neuen Schritt vorwärts zu machen? Oder sind nicht vielmehr diejenigen im wahrem Sinne „Realpolitiker", welche die gewaltige Macht moralischer Ideen auch in ihrem politischen Kalkül nicht ausser acht lassen wollen?"

---

# Varia.

## Vorlesungen über Kant
### im Sommersemester 1898.

I. Nach den „Hochschulnachrichten" und dem „Litterarischen Centralblatt".

**Berlin, Bonn:** Keine.

**Breslau:** Freudenthal, Philosoph. Uebungen über Kants Kr. d. r. V. ($1^1/_2$) — Ebbinghaus, Geschichte der neuesten Philos. (von Kant bis auf die Gegenwart) (2).

**Erlangen:** Keine.

**Freiburg i. B.:** Rickert, Philos. Sem. (Abschnitte aus Kants Kr. d. r. V.) (1).

**Giessen:** Siebeck, Gesch. d. Philos. bis auf Kant (4).
**Göttingen:** Peipers, Ueber Kants Kritizismus (1).
**Greifswald:** Rehmke, Gesch. d. Philos. von Kant bis zur Gegenwart (2).
**Halle-Wittenberg:** Husserl, Kant u. die nachkantische Philos. (2). — Derselbe, Philos. Uebungen im Anschluss an Kants Kr. d. r. V. (1).
**Heidelberg:** Keine.
**Jena:** Liebmann, Die Philos. des 19. Jahrhunderts v. Kant bis auf die Gegenwart (3).
**Kiel:** Deussen, Logik u. Einführ. i. d. Stud. d. Kant. Philos. (4). — Adickes, Schiller als Philosoph (1). — Derselbe, Philos. Uebungen im Anschluss an Kants Kr. d. r. V. (2).
**Königsberg:** Walter, Das Leben u. die Schriften Kants (1).
**Leipzig:** Barth, Gesch. der neueren Philos. von der Renaissance bis Kant einschl. (4). — Störring, Gesch. d. neuesten Philos. s. Kant (2).
**Marburg:** Cohen, Philos. Uebungen über Kants Ideenlehre (2).
**München, Münster:** Keine.
**Rostock:** Busse, Kants Leben und Lehre (1).
**Strassburg i. E.:** Keine.
**Tübingen:** Spitta, Philos. Uebungen (Erklärung v. Kants Kr. d. r. V. mit ausführl. Einleitung i. d. Philos. Kants u. d. Kantfrage d. Gegenwart) (2).
**Würzburg:** Stölzle, Lektüre u. Erklärung v. Kant: Allgem. Naturgesch. u. Theorie des Himmels (1). — Marbe, Philos. Uebungen (Lektüre der Kr. d. r. V.) (2).

---

**Czernowitz:** Wahle, Kant (3).
**Graz, Innsbruck, Prag:** Keine.
**Wien:** Höfler, Kants „Metaphys. Anfangsgr. der Naturw." verglichen mit d. einschläg. Lehren der gegenwärt. Physik und Erkenntnistheorie (mit Diskussionen) (3).

---

**Basel:** Keine.
**Bern:** Stein, Gesch. der neueren Philos. von Kant bis z. Gegenwart (3). — Derselbe, Philos. Seminar: Lektüre und Interpretation von Kants Kr. d. r. V.
**Freiburg i. d. S., Genf:** Keine.
**Neuchâtel:** Murisier, Hist. de la philos. depuis Kant à nos jours (3).
**Zürich:** Kym, Darstellung und Kritik d. Philos. v. Cartesius bis Kant (3). — Stadler, Lektüre ausgewählter Abschnitte aus Kants Kr. d. r. V.

### II. Nach sonstigen Nachrichten.

(Jahreskurse 1897/98.)

**Genua:** Ferrari, Corso sul Kant (3).
**Neapel:** Chiappelli, Sulla filosofia di E. Kant (3).

**Preisaufgabe über Kant.** Nach dem Akademik Aarbog 1897 von Kopenhagen wurde daselbst für 1896/97 folgende Preisaufgabe (Prisopgave) gestellt:

„Darstellung und Würdigung der wissenschaftlichen Methoden, welche in der neueren Zeit, besonders seit Kants Auftreten sich in dem Gebiet der verschiedenen philosophischen Wissenschaften geltend gemacht haben."

**Kant im neuen Goethejahrbuch.** — In dem vor Kurzem erschienenen XIX. Bd. des Goethejahrbuches (Frankfurt a. M., Litter. Anstalt 1898) findet sich auch von unserem Mitarbeiter Dr. Karl Vorländer ein Artikel: Goethe und Kant. Der Artikel giebt auszugsweise und in schlagender Kürze die wesentlichsten Resultate der Untersuchungen wieder, die Vorländer unter dem Titel „Goethes Verhältnis zu Kant in seiner historischen Entwicklung" in 3 Abhandlungen in den „Kantstudien" I. u. II. veröffentlicht hat. — In demselben Band finden sich noch zwei weitere Beiträge, die sich auf Goethes Verhältnis zu Kant beziehen, von denen besonders der Eine sehr interessantes neues Material beibringt. Wir werden darüber später berichten.

**Die Hagen'sche Kantsammlung.** — Nach einer Mitteilung im 35. Sitzungsbericht der Berliner Akademie von 1898 hat Direktor Hagen in Charlottenburg derselben seine reiche Sammlung an Drucken und Manuskripten Kantischer Werke zu Gunsten der neuen Kantausgabe zur Verfügung gestellt.

**Kantreliquien.** — Der Königsberger Allgem. Zeitung vom 23. April 1898 (Nr. 188) entnehmen wir folgende Notiz:

„Interessante Erinnerungen an Kant wurden in der Sitzung der Altertumsgesellschaft Prussia am gestrigen 174. Geburtstages unseres Weltweisen aufgefrischt. An Stelle der verreisten Herren Professoren Geheimrat Bezzenberger und Dr. Heydeck führte Herr Konservator Adolf Bötticher den Vorsitz. Herr Assessor Warda machte die Anwesenden mit dem Inhalte dreier aus dem Nachlasse Kants stammenden Blätter bekannt, die später von Bujack im Kataloge der Altertumsgesellschaft Prussia beschrieben worden sind. Das eine dieser Blätter enthielt ein Verzeichnis der Zuhörer, die Kant — wahrscheinlich 1788 oder 1789 — in seinen Vorlesungen über physikalische Geographie und Naturrecht gehabt hat. In der Reihe der letzteren befindet sich auch Zacharias Werner. Nebenbei hat Kant einige auf die Honorarzahlung und Stundungen bezügliche Notizen hinzugefügt. Ein anderer Zettel zeigt aufs Neue, wie sehr Kant von seinem Diener Lampe ausgenutzt worden ist, der sich die ruhebedürftige Gutmütigkeit des alleinstehenden Gelehrten in geradezu schamloser Weise dienstbar machte. Lampes Gehalt findet sich hier mit zehn Thalern pro Quartal festgesetzt, doch geht aus weiteren Notierungen hervor, dass Lampe es von Woche zu Woche verstanden hat, Kant verhältnismässig recht bedeutende Zulagen abzudringen. Das dritte Blatt endlich enthält einige wissenschaftliche Notizen."

Ueber diese letzteren werden wir voraussichtlich in einem der nächsten Hefte berichten.

**Kants Wappen.** Genau an dieser Stelle des 1. Heftes der Kantstudien brachten wir eine kurze Notiz über Kants Wappen nebst einer bildlichen Reproduktion desselben. Unser Mitarbeiter Dr. E. Fromm hat dieselbe Abbildung in der Leipziger Illustrierten Zeitung vom 19. Mai 1898 (Nr. 2864, S. 633) reproduziert, nebst einem instruktiven Artikel über das Wappen. Doch war es bis jetzt noch nicht möglich, die Entstehung und den Sinn des Wappens unzweideutig zu erklären.

# Kants transscendentale Aesthetik und die nichteuklidische Geometrie.

Von Fritz Medicus.

Wenn es richtig ist, dass man die Bedeutung eines Philosophen weniger nach dem beurteilen soll, was den Inhalt seiner Lehre ausmacht, als nach dem Grund seiner individuellen Art der Problemstellung — und ich glaube, dass die Geschichte der Philosophie dazu zwingt, über jene pragmatische Auffassung hinauszugehen —, so wird man nicht im Zweifel sein, dass die Grösse Kants nicht, wie Schopenhauer meinte, in seiner Lehre von der Phänomenalität des Raumes und der Zeit sowie von der intelligiblen Freiheit des Willens beruht; und aus dem gleichen Grunde wird man auch ohne Prüfung der „Haltbarkeit" der Kategorientafel abgeneigt sein, in ihrer Aufstellung die bedeutungsvollste That des grossen Denkers zu suchen, unbekümmert um die Lobsprüche einer ganzen Schule von teilweise recht guten Namen, unbekümmert selbst um das Gewicht, das ihr ihr Autor beilegt (vgl. Kritik der reinen Vernunft, II. Band, S. 10[1]). Kant hat seine eigene Bedeutung viel zu sehr nach den Resultaten seines Forschens gemessen; aber er hat auch das Wort geschrieben, „dass es gar nichts ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äussert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete oder auch dachte" (a. a. O. S. 254). Ich glaube also, entgegen den Intentionen Kants, vor allem den Fortschritt ins Auge fassen zu sollen, den seine Philosophie in der Geschichte der wissenschaftlichen Methode darstellt. Denn „gerade die Methode Kants betrachte ich als dessen

[1]) Sämtliche Zitate aus Kant beziehen sich auf die Gesamtausgabe seiner Werke von Rosenkranz und Schubert.

eigentümlichstes und bleibendes Verdienst. Es ist die Methode, die erkenntnistheoretischen Fragen unabhängig von jeder psychologischen Annahme zu lösen; die Methode, statt die äussere Erfahrung durch die innere zu kritisieren, die Grundbegriffe aller Erfahrung überhaupt, also der äusseren wie der inneren zumal, auf ihren Wahrheitsgehalt, d. i. ihre objektive Giltigkeit zu prüfen. Mittels dieser Methode ... wird eine Philosophie des Bewusstseins zum Unterschied von einer blossen Psychologie und Physiologie desselben möglich" (vgl. Riehl, „Der philosophische Kriticismus", Band I, S. V.). Fragt man aber weiter nach dem Angelpunkt des methodologischen Grundgedankens, nach dem Centralbegriff, zu dem die Einzelbestimmungen der ganzen Lehre hingravitieren, und von dem aus diese verstanden sein wollen, so weist die Antwort auf den Begriff des Apriori oder genauer auf dessen durch Kant vollzogene Metamorphose.

Liebmann hat in seinem Hauptwerke diesem Thema eine ausführliche Behandlung zu teil werden lassen (vgl. „Zur Analysis der Wirklichkeit", 2. Aufl., S. 208—256). Er betont dort mit Recht die metakosmische Wendung, die das Apriori durch die Gedankenarbeit Kants erfährt, durch die es zur „Bedingung der empirischen Realität", „zur Basis, zum Fundament der Welt" wird (a. a. O. S. 224). Man kann zu diesen Ausdrücken noch ein Wort Kants zitieren: „Apriorische Prädikate werden auch zum Wesen (der inneren Möglichkeit des Begriffs) gehörige Prädikate genannt" (vgl. „Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll" I, S. 454). „Wesen" und „innere Möglichkeit" bedeuten jedoch nichts metaphysisch-transscendentes: das Apriori will nicht etwas von den „Dingen an sich" geltendes sein, sondern das „Inventarium aller Erkenntnisse apriori" ist nichts anderes als der „Gattungstypus der menschlichen Intelligenz" (vgl. Liebmann, a. a. O. S. 232), dessen gesetzliche Funktionen darum metakosmisch heissen, weil sie von der Erfahrung in ihrem allgemeinsten Begriff, von der Erfahrung überhaupt gelten und in Folge dessen „ebenso sehr für den Erkenntnisakt des Subjekts, als für das erkennbare Objekt, d. h. für die empirisch-phänomenale Welt, schlechthin massgebend sein müssen; in dem nämlichen Sinn, wie die in meinem Auge herrschenden dioptrischen Gesetze ebenso sehr für meinen subjektiven Sehakt, als für die von mir gesehene Gestalt und optische Beschaffenheit der mir sichtbaren Aussenwelt schlechthin (apriori) massgebend sind" (a. a. O. S. 237/8).

Wie aber soll das Vordringen zu jenen allgemeinen Gesetzen der Erfahrung überhaupt möglich sein? Gegeben ist doch nie etwas anderes als eine individuelle Erfahrung, deren gesetzliche Bedingungen wesentlich empirischer Art sind. So gehört z. B. zu den Bedingungen meiner gegenwärtigen Erfahrung zweifellos das Papier, auf das ich schreibe; denn wenn dieses nicht da wäre, wäre auch diese meine Erfahrung nicht da. Doch wer diese Schwierigkeit recht begriffen hat, sieht auch schon den Weg, auf dem ihr auszuweichen ist. Er heisst: Abstraktion von allem empfindungsmässigen, von allen Eigenschaften der besonderen Erfahrung. So erhält man in dem, was übrig bleibt, die von allen den Merkmalen, die die besonderen Erfahrungskomplexe bedingt hatten, gereinigte Bedingung aller Erfahrung, die merkmallose, oder, mit Kant zu reden, die reine Form. Liebmann vergleicht passend dieses Verfahren Kants mit dem von Newton eingeschlagenen (a. a. O. S. 237): wie dieser „durch regressive Schlüsse zur Gravitation gelangt, von der alle kosmische Bewegung ermöglicht wird, so Kant zu den reinen Erkenntnisformen apriori, von denen alle wirkliche und scheinbare Erkenntnis ermöglicht wird.“[1]) In Folge davon nun, dass es sich hier um die Bedingungen der Erfahrung selbst handelt, ist das Apriori nie durch Erfahrung zu widerlegen: denn zur Erfahrbarkeit einer Gegeninstanz müsste deren Gegenteil vorausgesetzt werden; der kontradiktorische Gegensatz einer Bedingung der Erfahrung ist mithin das schlechthin unerfahrbare, die Bedingung der Erfahrung aber das schlechthin notwendige und allgemeingiltige. Dabei ist aber wohl zu beachten, dass man

[1]) Es heisst die Bedeutung der reinen Formen der „Receptivität unseres Gemütes“ völlig missverstehen, will man gegen letzteren Satz wie folgt argumentieren: „Aber wenn wir auch illusionäre Erkenntnisse haben: was kann es da nutzen, den Gattungstypus der menschlichen Intelligenz herauszupräparieren: falls wir nicht zugleich Normen und Kriterien erhalten, wirkliche von vermeintlicher Einsicht zu scheiden?“ (Laas, „Idealismus und Positivismus“ III, S. 644 u. f.) Laas hätte wenige Seiten weiter unten ausführliche Erörterungen über die apriorischen „Kriterien der Wahrheit“, die „dianoiologischen oder Erkenntnis-Gesetze“ finden können. Zur Sache habe ich nur zu bemerken, dass es sowohl apriorische Normen, wie apriorische Naturgesetze giebt. Erstere sind die transscendentalen Bedingungen der Werturteile, letztere die der Seinsurteile. Um Beispiele anzuführen, so gehören zu den ersteren die logischen Normen, zu den letzteren die apriori geltende Raumanschauung. Erstere können übertreten werden: nicht immer urteilt man logisch; hingegen ist die Raumanschauung ein unverletzliches Naturgesetz: ihr fügen sich auch die Gespenster des Visionärs, also auch die „scheinbare Erkenntnis“.

von Notwendigkeit in diesem Sinn nur dann sprechen darf, wenn man ihren Grund einsieht, dass jedoch selbst die völlig ausnahmslose, aber empirisch festgestellte Allgemeinheit kein Kriterium der Apriorität ist.[1]) Die Antwort auf die Frage nach dem Grund der Notwendigkeit ist bei jedem echten Apriori dieselbe; sie lautet: Diese Voraussetzung muss darum gelten, weil ohne sie keine Erfahrung möglich wäre, weil mit Aufhebung solcher Notwendigkeit die Erfahrbarkeit der Welt selbst aufgehoben wäre.[2]) Das ist bei empirischen Thatsächlichkeiten nicht der Fall: sie könnten ganz andere sein, ohne dass unser Begriff der Erfahrung darum verletzt würde. Apriorische Notwendigkeit ist also immer etwas erschlossenes und wenigstens seinem „Warum?" nach begriffenes, nicht aber etwas induziertes. Genau das ist der Begriff der transscendentalen Deduktion bei Kant: sie erst enthält die Legitimation des vorher (in der metaphysischen Deduktion) als nicht-empirisch aufgezeigten, und darum fällt auf sie auch der ganze Nachdruck der Argumentation. Sie geht aus vom Begriff der Erfahrung und zeigt, wie dieser unmöglich wäre ohne die Giltigkeit des zu deduzierenden.

Diese vollständige Unabhängigkeit des Beweisganges von jeder psychologischen Theorie ist von Anfang an vielfach missverstanden worden. Begreiflich genug, da Kant die Termini der alten Schule gebraucht, in der apriori identisch war mit „angeboren", mithin etwas psychologisches bedeutete. Man wird auch nicht behaupten können, dass sich Kant immer ganz unzweideutig ausgedrückt hätte; namentlich nicht in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, und ganz besonders hier nicht in der transscendentalen Aesthetik. Wenn man jedoch die beiden Auflagen mit einander vergleicht, und wenn man namentlich auch die noch späteren Schriften erkenntnistheoretischen Inhaltes heranzieht, so bemerkt man, wie es dem grossen Denker immer wieder darum zu thun ist, den transscendentalen Charakter seiner Lehre hervorzuheben und gegen psychologisch missverstehende Auffassungen zu retten.

Man lasse sich nicht durch den mehrfach vorkommenden Ausdruck „Ursprung" aprioriscber Funktionen irre führen. In welchem

[1]) Dieser letztere Satz ist ebenso wie der nächstfolgende jedem Kantianer selbstverständlich. Gleichwohl wollte ich diesen Gedanken nicht unerwähnt lassen, da ich auf ihn das gründe, worin meine Auffassung der Apriorität des Raumes von der kantischen abweicht.

[2]) Vgl. Riehl, a. a. O. I, S. 303. „Der Begriff der Erfahrung ist der feste Grund, die einzige Voraussetzung der kantischen Erkenntnistheorie."

Sinne Kant ihn gebraucht, zeigt deutlich folgender Satz aus den Prolegomenen (vgl. III, S. 98): „Da ich den Ursprung der Kategorien in den vier logischen Funktionen aller Urteile des Verstandes gefunden hatte, so war es ganz natürlich, den Ursprung der Ideen in den drei Funktionen der Vernunftschlüsse zu suchen; denn wenn einmal solche reine Vernunftbegriffe gegeben sind, so könnten sie, wenn man sie nicht etwa für angeboren halten will, wohl nirgends anders als in derselben Vernunfthandlung angetroffen werden, welche, so fern sie bloss die Form betrifft, das logische der Vernunftschlüsse, so fern sie aber die Verstandesurteile in Ansehung einer oder der anderen Form apriori als bestimmt vorstellt, transscendentale Begriffe der reinen Vernunft ausmacht." Mit besonderer Klarheit verwirft Kant die Lehre vom Apriori als angeborener Vorstellung ferner in der zweiten Auflage der Kritik der reien Vernunft II, S. 757/8, sowie in der Schrift gegen Eberhard, der in Kants Apriori qualitates occultas hatte sehen wollen; vgl. besonders I, S. 444—446.

Wenn hiernach aber die Kritik schlechterdings keine angeborenen oder anerschaffenen Vorstellungen erlaubt, sondern alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, als erworben annimmt, so ist der Vergleich des Apriori mit einer „Gehirnfunktion" oder mit einer zur Weltbetrachtung aufgesetzten Brille mindestens durchaus unkantisch, ja kantwidrig. Freilich lautet auch hier, mit Liebmann zu sprechen (a. a. O. S. 75), die entscheidende Frage keineswegs, ob kantisch oder nicht, sondern allein, ob wahr oder falsch, und Kant selbst hat in der eben genannten Streitschrift gesagt: „Der Probierstein, der dem einen so nahe liegt, wie dem andern, ist die gemeinschaftliche Menschenvernunft, und es giebt keinen klassischen Autor der Philosophie". Jedoch glaube ich, durch meine folgenden Ausführungen wenigstens in Bezug auf die Methode der Erkenntniskritik etwas zur Rechtfertigung der Autorität des grössten Philosophen beitragen zu können. Denn es wird sich zeigen, dass psychologische Analyse kein Mittel ist, die merkmallose (reine) Form zu erkennen, sondern dass der einzige Weg, zum Apriori zu gelangen, der ist, nach den Bedingungen der Erfahrung zu fragen. Bedingungen aber können nur logisch als solche erkannt werden, Bedingungen der Erfahrung überhaupt mithin nur durch eine transscendentale Deduktion.

Doch genug der allgemeinen Einleitung. Wie steht es nun mit der von Kant behaupteten Apriorität des Raumes? Ist von ihm eine transscendentale Deduktion möglich? Lässt sich nach-

weisen, dass er reine Bedingung der als Thatsache unbestreitbaren Erfahrung ist? Kant tritt diesen Beweis an. Er giebt eine „transscendentale Erörterung des Begriffs vom Raume", wonach der Raum „die formale Beschaffenheit des Subjekts ist, von Objekten affiziert zu werden, und dadurch unmittelbare Vorstellung der Objekte, d. h. Anschauungen zu bekommen." Daraus wird dann sofort geschlossen: „Der Raum ist nichts anderes, als nur die Form aller Erscheinungen äusserer Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äussere Anschauung möglich ist" (vgl. II, S. 713 und 137; auch II, S. 89: „Die transscendentale Deduktion aller Begriffe apriori hat also ein Prinzipium, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muss, nämlich dieses: dass sie als Bedingungen apriori der Möglichkeit der Erfahrung erkannt werden müssen (es sei der Anschauung, die in ihr angetroffen wird, oder des Denkens). Begriffe, die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum notwendig"). Der Raum ist also die Bedingung einer solchen Affektion, die als äussere Anschauung perzipiert wird. Unsere äusseren Anschauungen sind unbestreitbar vorhanden, folglich ist es auch der Raum als ihre notwendige Voraussetzung; und weil er dies von jeder einzelnen Anschauung bei jedem anschauenden Subjekt ist, ist er allgemeingiltig, apodiktisch.[1]) Aus dieser Allgemeinheit und Einheitlichkeit der Bedingung folgt weiter die Möglichkeit ihrer wissenschaftlichen Verarbeitung, die Möglichkeit einer apodiktisch geltenden Geometrie, und damit die Antwort auf eine Frage, die für die auf dem Boden der Leibnitzischen Lehre vom Raum als einer verworrenen Vorstellung stehenden Zeitgenossen Kants unlösbar hatte sein müssen (vgl. „Ueber eine Entdeckung u. s. w." I, S. 441 f.).

Damit ist eine metakosmische Deduktion geliefert, und es scheint, als wären wir am Ende. Allein ganz klar ist der Sinn unserer Deduktion doch noch nicht. Wollen wir diesen in voller Schärfe fassen, so müssen wir zunächst festhalten, dass die Apriorität des Raumes aus ihr nur so weit folgt, als der Raum Bedingung der äusseren Anschauung ist. Denn „nur dadurch" hat eine Erkenntnis apriori „Wahrheit (Einstimmung mit dem Objekt), dass sie nichts weiter enthält, als was zur synthetischen Einheit der Er-

[1]) Vgl. Cohen, „Kants Theorie der Erfahrung", 1. Aufl., S. 60. „Wenn äussere Erfahrung überhaupt möglich sein soll, so ist der Raum notwendig, denn er konstruiert die äussere Räumlichkeit. In diesem Betracht hat derselbe demnach empirische Realität. Empirisch = gemäss aller möglichen äusseren Erfahrung."

fahrung überhaupt notwendig ist" (II, S. 138). Wie weit ist dies aber beim Raum der Fall?

Hier ist der Punkt, an dem die Ergebnisse der nichteuklidischen Geometrie verwertet zu werden pflegen. Erteilen wir einem sich zur Gefolgschaft Kants zählenden Vertreter der Metageometrie das Wort, so wird er den angegebenen Gedanken weiter verfolgend etwa in dieser Weise argumentieren:

Der Raum, den wir kennen, hat die Eigenschaften der Dreidimensionalität und der Ebenheit. Wird nun wohl jemand behaupten wollen, dass gerade diese Eigenschaften unbedingt erforderlich sind, um überhaupt Anschauungen zu stande kommen zu lassen? Schwerlich. Denn es ist keineswegs abzusehen, warum es nicht auch in einem vierdimensionalen oder in einem gekrümmten Raume Anschauungen geben können soll. Die spezifisch euklidischen Eigenschaften unseres Raumes folgen so wenig aus der Natur des metakosmischen Gattungstypus „Raum", dass weder die Anschauung, noch die Mathematik ihrer bedarf. Die synthetischen Sätze der euklidischen Geometrie folgen also nicht, wie Kant glaubt,[1]) aus dem transscendental deduzierten und darum apriori geltenden Raum. Die Geometrie ist keine rein formale Wissenschaft; Euklid hat ihre Sätze nicht aus der reinen Anschauung des apriorischen Raums, sondern aus der empirischen Anschauung der ebenen Mannigfaltigkeit von drei Dimensionen entwickelt. Dieser uns Menschen gegebene Anschauungsraum ist nach alle dem nichts anderes als ein Spezialfall aus einer unendlichen Menge möglicher Räume: damit, dass sein Krümmungsmass gleich null sein soll, ist er ein Grenzfall solcher Räume, deren Krümmungsmass an allen Orten einen und denselben Wert hat; diese Räume stellen einen Grenzfall derer dar, deren Krümmungsmass für jeden Punkt besonders bestimmt werden muss; endlich ist unser dreidimensionaler Raum ein Spezialfall aus einer unendlichen Menge von Räumen, die alle erdenklichen Anzahlen von Dimensionen haben. In diesem Labyrinth von Möglichkeiten sich zurecht zu finden und dem euklidischen Anschauungsraum den ihm zukommenden Platz anzuweisen, lehrt nun die Metageometrie dadurch, dass sie den Oberbegriff oder Gattungstypus aller dieser Räume zeigt, so dass jeder von ihnen durch wenige Merkmale bestimmt werden kann.

[1]) Vgl. Kant, „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie", I, S. 639. „Die reine Mathematik [welcher Kant die euklidische Geometrie zuzählt] ist nichts anderes als eine Formenlehre der reinen Anschauung."

So etwa würde der Metageometer argumentieren, um uns zu zeigen, dass Apriorität im kantischen Sinne nur jenem Gattungstypus der möglichen Räume zugesprochen werden darf, für den er uns gewiss auch eine klare Definition wird bringen können, dass hingegen unser Anschauungsraum empirische Elemente als besondere Merkmale in sich birgt, die von jenem eben durch die Metageometrie gelöst werden sollen. Man hat sogar Kant selbst herangezogen und ihm die gewöhnlich Gauss zugesprochene Urhebersehaft dieses Gedankengangs zuerkannt. Und thatsächlich finden sich bei ihm mehrfach Erörterungen über eines der Merkmale des Anschauungsraums, nämlich über die Dreizahl seiner Dimensionen. Schon die „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte" von 1747 greifen das Thema auf. Vgl. a. a. O. §§ 9—11, besonders § 10: „Die dreifache Abmessung scheint daher zu rühren, weil die Substanzen in der existierenden Welt so in einander wirken, dass die Stärke der Wirkung sich wie das Quadrat der Weiten umgekehrt verhält. Diesem zufolge halte ich dafür, dass die Substanzen in der existierenden Welt, wovon wir ein Teil sind, wesentliche Kräfte von der Art haben, dass sie in Vereinigung mit einander nach dem doppelten umgekehrten Verhältnis der Weiten ihre Wirkung von sich ausbreiten; zweitens, dass das Ganze, das daher entspringt, vermöge dieses Gesetzes die Eigenschaft der dreifachen Dimension habe; drittens, dass dies Gesetz willkürlich sei, und dass Gott ein anderes, z. B. des umgekehrten dreifachen Verhältnisses hätte wählen können; dass endlich viertens aus einem anderen Gesetze auch eine Ausdehnung von anderen Eigenschaften und Abmessungen geflossen wäre. Eine Wissenschaft von allen diesen möglichen Raumesarten wäre unfehlbar die höchste Geometrie, die ein endlicher Verstand unternehmen könnte . . ." In allgemeinerer Form, ohne Einschränkung auf die Anzahl der Dimensionen — obwohl Kant kaum an etwas anderes (Krümmungsmass) gedacht hat — scheint der metageometrische Gedanke in Kants Habilitationsschrift „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio" von 1755 gestreift zu werden. Vgl. I, S. 42: „Quoniam substantiae tales universitatis nostrae nexu solutae, pro lubitu divino plures esse possunt, quae nihilo secius inter se determinationum quodam nexu colligatae sint, hinc locum situm et spatium efficiant, mundum component, illius, cuius partes nos sumus, ambitu exemtum, i. e. solitarium. Hacque ratione plures esse posse mundos etiam sensu metaphysico, si Deo ita volupe fuerit, haud absonum est." Allerdings erlaubt

diese Stelle wegen der in der gleichen Schrift geschehenen Verwerfung des principium identitatis indiscernibilium auch die Auffassung, dass die Räume der verschiedenen Welten gleichartig wären. Doch wäre diese Deutung im Vergleich mit der anderen etwas gekünstelt.

Es könnte, wenn man diese Gedanken in Kants vorkritischer Periode so ernsthaft in Angriff genommen sieht, wunder nehmen, dass der grosse Philosoph, als er seinen kritischen Standpunkt erreicht hatte, sie nicht selbst in dem angedeuteten Sinne weiter gesponnen hat. Man möchte erwarten, er würde nun in der transscendentalen Aesthetik wenigstens die Dreidimensionalität (denn der Gedanke an gekrümmte Raumarten ist nachkantisch) vom apriorischen Raum in Abzug bringen.

Warum Kant dies nicht gethan hat, wird alsbald klar werden.

Obige metageometrische Darlegung enthält nämlich, so bestechend auch ihr Grundgedanke einer Scheidung heterogener Raumelemente für eine ansehnliche Reihe von philosophisch denkenden Mathematikern und von mathematisch gebildeten Philosophen gewesen ist, einen gefährlichen Stein des Anstosses; ich fürchte nicht, zu viel zu sagen, wenn ich behaupte, sie enthält diejenige Stelle der ganzen Theorie, die am meisten dazu beigetragen hat, dass gerade besonnene Forscher auf die Seite ihrer Gegner getreten sind. Ich meine, wie der in der einschlägigen Litteratur bewanderte Leser schon bemerkt hat, die heikle Frage nach den „möglichen" Räumen, die vielfach, namentlich von mathematischer Seite, mit einer Unbefangenheit behandelt worden ist, als ob Kant in der Kritik der reinen Vernunft nicht auch über „die Postulate des empirischen Denkens überhaupt" geschrieben hätte, und als ob nicht die Philosophie nach ihm mit einer Einhelligkeit, wie sie sich selten wieder findet, jenes Kapitel als einen wirklich bedeutsamen Fortschritt anerkannt hätte. Nun haben allerdings mehrfach philosophische Vertreter der metageometrischen Lehren den Versuch gemacht, diese von dem Vorwurf unkritischer Vorsintflutlichkeit rein zu waschen. Wohl am geschicktesten verfolgt diese Tendenz B. Erdmann in den „Axiomen der Geometrie". Er will dort begründen, dass der „Gattungsbegriff, dem wir unsere Raumanschauung subsumieren müssen (S. 36)", dass die n-fach ausgedehnte Mannigfaltigkeit „lediglich eine denkbare begriffliche Forderung" (S. 48) ist, und die Begründung nimmt offenbare Rücksicht auf den genannten Abschnitt der Kritik der reinen Vernunft, wenn es (S. 47) heisst: „Obgleich wir nämlich in keiner

Weise im stande sind, die Grenzen unserer Vorstellung des Raumes über eine dreifache Ausdehnung desselben hinaus anschaulich zu erweitern, so können wir uns doch denken, d. h. aus dem Thatbestande unserer inneren Erfahrung begrifflich ableiten, dass es Wesen geben könne, die den Grössenbegriff einer n-fach gleichartig bestimmten Mannigfaltigkeit ebenso in eine entsprechende Anschauung übertragen könnten, wie wir den Grössenbegriff unseres Raumes in die Sprache der Anschauung zu übersetzen vermögen. Damit soll natürlich nicht eine Hypothese über die mögliche Existenz solcher Wesen ausgesprochen, sondern nur eine Forderung geltend gemacht werden, wie sie für die begriffsmässige Darstellung des Naturganzen etwa in der Vorstellung jenes mathematischen Geistes enthalten ist, den Laplace geschildert hat." Doch so scharfsinnig das auch gesagt und so vorsichtig auch der Terminus „mögliche Räume" vermieden wurde: die Sache liess sich nicht vermeiden; für jeden, der sich hierin auf Kants kritischem Standpunkt befindet, ist es eine unerfüllbare Aufgabe, „aus dem Thatbestande seiner inneren Erfahrung begrifflich abzuleiten, dass es Wesen der beschriebenen Art geben könne". An solche Begriffsoperationen glaubt nur der Metaphysiker, der „Apologet des menschlichen Stolzes"; der Kantianer bescheidet sich, die Bedingungen der Erfahrung begrifflich abzuleiten und sich darüber, was sonst noch möglich ist, durch die Empirie belehren zu lassen. Das hat Kant in dem erwähnten Kapitel wie auch sonst des öfteren in der Kritik der reinen Vernunft[1]) und in späteren Werken ausgeführt, und von

[1]) Vgl. z. B. Kritik d. r. V. II, S. 137. „Wenn eine Erkenntnis objektive Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muss der Gegenstand auf irgend eine Art gegeben werden können. Ohne das sind die Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der That aber durch dieses Denken nichts erkannt, sondern bloss mit Vorstellungen gespielt." Ich glaube, nicht irre zu gehen, wenn ich hierin den Grund erblicke, aus dem Kant in der kritischen Zeit nirgends mehr auf das metageometrische Thema zurückkommt: andersartige Räume als der euklidische sind für ihn jetzt nicht mehr möglich.

Einmal allerdings kommt er noch in uns interessierender Weise auf die drei Dimensionen des Raumes zu sprechen. Die Stelle findet sich in der Preisschrift von 1791 „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitz' und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?" (I, S. 512/13) und lautet: „Wie ist er (sc. der Metaphysiker von altem Schrot und Korn) aber im stande, den Satz, dass der Raum drei Abmessungen habe, als apodiktischen Satz apriori zu behaupten, denn das hätte er auch durch das klarste Bewusstsein aller Teilvorstellungen eines Körpers nicht herausbringen können, dass es so

diesem Standpunkt aus richtet Wundt seinen meines Erachtens unwiderlegt gebliebenen Angriff gegen die Theorie der möglichen Räume. Vgl. Logik I, S. 440: „Wenn sich jemand tierische Wesen dächte, die sich nicht von kohlenstoffhaltigen Substanzen sondern von reiner Kohle ernährten, so würde er gewiss nicht der Meinung sein, damit einen allgemeineren Gattungsbegriff gefunden zu haben, der nun die wirklichen Tiere als eine Spezies umfasste.“ Aufs schärfste wird betont, dass unsere Abstraktionen über „mögliche“ Anschauungsformen nur aus dem wirklichen geschöpft sein können, dass es ein Unding ist, aus dem möglichen das wirkliche erklären zu wollen, und den betr. mathematischen Spekulationen wird in

sein müsse, sondern höchstens nur, dass es, wie ihn die Wahrnehmung lehrt, so sei. Nimmt er aber den Raum mit seiner Eigenschaft der drei Abmessungen als notwendig, und apriori aller Körpervorstellung zum Grunde liegend an, wie will er sich diese Notwendigkeit, die er doch nicht wegvernünfteln kann, erklären; da diese Vorstellungsart seiner eigenen Behauptung nach doch bloss empirischen Ursprungs ist, welcher keine Notwendigkeit hergibt? Will er sich aber auch über diese Anforderung wegsetzen und den Raum mit dieser seiner Eigenschaft annehmen, wie es auch immer mit jener verworrenen Vorstellung beschaffen sein mag, so demonstriert ihm die Geometrie, mithin die Vernunft, nicht durch Begriffe, die in der Luft schweben, sondern durch die Konstruktion der Begriffe, dass der Raum und mithin auch das, was ihn erfüllt, der Körper, schlechterdings nicht aus einfachen Teilen bestehe, obzwar, wenn wir die Möglichkeit des letzteren uns nach blossen Begriffen begreiflich machen wollten, wir freilich von den Teilen anhebend und so zum zusammengesetzten aus denselben fortgehend, das einfache zum Grunde legen müssten, wodurch er denn endlich zum Geständnis genötigt wird, dass Anschauung (dergleichen die Vorstellung des Raumes ist) und Begriff der Spezies nach ganz verschiedene Vorstellungsarten sind, und die erstere nicht durch blosse Auflösung der Verworrenheit der Vorstellung in den letztern verwandelt werden könne.“ Diese Sätze enthüllen völlig Kants kritischen Standpunkt: der Raum ist Bedingung der Erfahrung, folglich ist er aprioriselie reine Form; warum diese reine Form aber nun gerade dreidimensional ist, ist eine unlösbare Frage, weil Anschauung und Begriff zweierlei ist. Kant sieht, dass er hier an den immanenten Grenzen des menschlichen Erkennens steht und nimmt darum (besser: trotzdem) den euklidischen Raum als etwas apodiktisch gewisses hin. Das ist von der Zeit des Durchbruchs der kritischen Ueberzeugung an sein unveränderter Standpunkt. — Noch eine Stelle möchte ich anführen, die zwar nicht unbedingt beweisend ist, jedoch den Gegner der hier vertretenen Auffassung zwingen würde, zuzugeben, dass sich Kant sehr inkorrekt ausgedrückt hätte, wenn er zur Zeit, da er sie schrieb, noch den metageometrischen Ideen zugänglich gewesen wäre. Ich entnehme sie einer Veröffentlichung Wilhelm Diltheys „Aus den Rostocker Kanthandschriften“ im Archiv f. Gesch. d. Ph., Band III, S. 88: „In jener [sc. der Metaphysik] ist er [sc. der Raum] ursprünglich und nur ein (einiger) Raum, in dieser [sc. der Mathematik] ist er

dieser Hinsicht „jede erkenntnistheoretische Bedeutung abgesprochen" (a. a. O. S. 447). So wenig ich nun aber auch gegen die von Wundt geltend gemachten Argumente einzuwenden wüsste, so wenig bin ich geneigt, den Schluss zuzugeben. Ich möchte vielmehr, um diesen zu umgehen, einen andern und, so viel mir bekannt ist, bis jetzt noch nicht versuchten Ausgangspunkt vorschlagen.

Wenn sich nämlich auch nicht bestreiten lässt, dass es erkenntniskritisch nicht zu rechtfertigen ist, wenn der Mathematiker von „möglichen" Räumen spricht, so sollte man bedenken, dass er gar nicht gebunden ist, auf die philosophische Terminologie Rücksicht zu nehmen. Man hat, glaube ich, zu schnell mit der quaestio iuris eingesetzt und den Mathematiker wegen der möglichen Räume verurteilt — gewiss nicht selten auch mit Recht. Jetzt aber möchte ich trotz der scheinbar durchaus klaren Sachlage einer nochmaligen quaestio facti das Wort reden, um festzustellen, ob der Begriff „möglich" von der Metageometrie wirklich in dem von Kant als wertlos bewiesenen wolffischen Sinne gebraucht werden muss. — Sehen wir zunächst von jeder philosophischen Verwertung der Theorie völlig ab, und betrachten wir lediglich das Recht des Mathematikers, so ist die Schuldfrage entschieden zu verneinen. Für ihn handelt es sich gar nicht um reale Möglichkeit, wie sie der Philosoph braucht, sondern ihm sind die möglichen Räume nichts als auf dem Wege der analytischen Geometrie konstruierte Begriffe. So wenig man sagen darf, den Gattungsbegriff der Linie, der in gerade und

abgeleitet und da giebt es (viel) Räume, von denen aber der Geometer, einstimmig mit dem Metaphysiker, zufolge der Grundvorstellung des Raumes gestehen muss, dass sie nur als Teile des einigen ursprünglichen Raumes gedacht werden können." — Abschliessend sei endlich bemerkt, dass Kant ohne die Voraussetzung, der menschliche Anschauungsraum sei der einzig „mögliche", der absolute Raum, der Raum überhaupt, weder diesen Raum eine reine Form nennen noch die objektive Anwendbarkeit der euklidischen Geometrie apodiktisch behaupten dürfte. Wenn also hier und da in der kritischen Periode noch davon gesprochen wird, das anders organisierte Wesen vielleicht an andere Anschauungsformen als wir gebunden wären, so darf hierbei nie an Räume im Sinne der Metageometrie, sondern muss an unräumliche Anschauungsformen gedacht werden.

Ich will nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, dass bereits Paulsen gesehen hat, dass die Apriorität des Anschauungsraumes die Möglichkeit verschiedener Raumarten ausschliesst. (Vgl. „Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie", S. 141. — Allerdings scheint es mir fraglich zu sein, ob a. a. O. mit Recht Kant vorgeworfen wird, dass er in der Dissertation von 1770 gegen diese logische Notwendigkeit verstossen habe.)

krumme Linien zerfällt, gebe es nicht, weil die gerade erst dazu erfunden werden müsste (bekanntlich giebt es in rerum natura keine vollkommene Gerade), so wenig darf dieser Vorwurf gegen den mathematischen Gattungstypus der Räume erhoben werden. (Disputabel könnte höchstens die Terminologie sein, d. h. es wäre zu fragen, ob man nicht den Ausdruck „Raum" fallen lassen soll, sobald man — mit Lotze[1]) zu reden — von einem „Raumoid" spricht.) Das ist, scheint mir, von denjenigen übersehen worden, die der Metageometrie als einem logischen Unsinn, als einer „Irrlehre" selbst den mathematischen Wert abgesprochen haben.

Aber freilich ist damit für die Erkenntnistheorie zunächst noch gar nichts gewonnen. Ein mathematisch berechtigter Begriff darf nicht vom Philosophen hypostasiert werden. Für letzteren sind die möglichen Räume ausschliesslich logische Möglichkeiten, wie man seit Kant die nach dem Satz des Widerspruchs nicht angreifbaren Begriffe nennt; aber das ist „zur realen Möglichkeit bei weitem nicht hinreichend" (Kritik der reinen Vernunft II, S. 202).

Dennoch ist leicht zu zeigen, dass der von der Mathematik geführte Nachweis der logischen Möglichkeit unendlich vieler Raumarten für die Erkenntnis des realen Anschauungsraums von hoher Wichtigkeit ist. Sowie nämlich der Erkenntnistheoretiker versucht, seinem Anschauungsraum die ihm gebührende Stelle unter den logisch möglichen Räumen anzuweisen, ihn zu definieren — und die Berechtigung dieser Aufgabe ist unangreifbar —, entdeckt er, dass die Frage keineswegs so leicht zu lösen ist, wie Euklid geglaubt hatte, dem der Gedanke, dass hier überhaupt etwas zu fragen wäre, dass hier eine Auswahl zwischen verschiedenen Raumarten zu treffen sei, nicht gekommen war. Denn ihm hatte zweifellos der Raum seiner Geometrie auch logisch für die einzige Möglichkeit gegolten. Seitdem aber nachgewiesen ist, dass auch Räume mit zwar für menschliche Beobachtung unmessbar kleinem, aber doch realem Krümmungsmass logisch möglich sind, hat sich für den Philosophen die Frage erhoben, woher er den eigentlich wisse, dass sein Anschauungsraum nicht von solcher Beschaffenheit sein könne. Die einzige Antwort, die ich bei Gegnern der Metageometrie, so weit sie Anhänger der kantischen Raumlehre sind und die logische Berechtigung der mathematischen Theorie zugeben, auf diese Frage gefunden habe,

[1]) Vgl. „Metaphysik", S. 241. — Lotze ist der Ausdrucksweise „4-dimensionaler Raum" sehr abhold. Wohl etwas übertrieben unhöflich behandelt er sie „Logik", S. 217.

ist die: Ich weiss das, und weiss es sogar apodiktisch gewiss, weil mir der euklidische Raum apriori gegeben ist. — Sollte aber damit wirklich unsere Frage beantwortet sein? Ich glaube es so wenig, dass ich den Satz sogar für falsch halte. Denn „transscendental oder erkenntnistheoretisch wahr ist, was sich auf den allgemeinen Begriff der Erfahrung bezieht, und dessen Beziehung auf diesen Begriff bewiesen werden kann" (Riehl a. a. O. I, S. 298). Wie aber sollte man die erkenntnistheoretische Wahrheit des Satzes nachweisen können, dass der Raum von verschwindender Krümmung ist? oder die erkenntnistheoretische Wahrheit der Dreizahl seiner Dimensionen? Denn wenn letztere Frage auch einer Definition des Anschauungsraumes, wie noch des weiteren auszuführen, keine Schwierigkeiten macht, so lässt sie sich doch auch nicht aus dem „allgemeinen Begriff der Erfahrung", also nicht apodiktisch beantworten. Damit ist der Punkt erreicht, von dem aus wir die vorhin noch wegen Wolffianismus' abgelehnten „möglichen Räume" zu ihrem Recht kommen lassen. Die oben S. 267 dem Metageometer in den Mund gelegten Ausführungen können wir nunmehr in so weit acceptieren, dass wir, weil wir vorläufig — und, wie sich bald zeigen wird, überhaupt — von keiner Raumform die reale Möglichkeit behaupten können, von sämtlichen dreidimensionalen Raumformen von für uns nicht bemerkbarer Krümmung die logische Möglichkeit behaupten mit dem Bewusstsein, dass mindestens eine von all diesen logischen Möglichkeiten zugleich eine reale Möglichkeit ist: unser Anschauungsraum. Ob aber von diesem die euklidischen Eigenschaften mit Recht prädiciert werden, ist eine Frage, die wir noch in dubio lassen müssen. Denn wie wir oben den Metageometer sagen liessen, sind die specifisch euklidischen Merkmale des Raums der gewöhnlichen Geometrie keineswegs als Bedingungen der Anschauung zu verstehen. Man wird gegen diese Unterscheidung von Bedingung und Merkmal auch nicht einwenden können, der Anschauungsraum, wie er uns gegeben ist, sei Bedingung unserer menschlichen Erfahrung und folglich — wenn auch vielleicht begrifflich für uns nicht bestimmbar — doch apriori. Denn sowie ich aufhöre, vom allgemeinen Begriff der Erfahrung auszugehen, höre ich auf, transscendental zu deduzieren. Es besteht dann kein durchgreifender Unterschied mehr von der subjektiven Erfahrung eines bestimmten Zeitpunktes, womit alle Aposteriorität in Apriorität aufginge als Bedingung dieser bestimmten Erfahrungsinhalte. Auch „das in aller menschlichen Erfahrung vorhandene" ist nur als

thatsächliches gegeben, so lange ich nicht seinen erkenntnistheoretischen Grund logisch einsehe. Was mich Erfahrung jederzeit lehrt, das ist — thatsächlich so, aber über seine transscendentalphilosophische Notwendigkeit ist damit noch gar nichts entschieden.

Von dem hiermit erreichten Standpunkt aus versteht man ohne weiteres, warum weder die oft versuchte Deduktion der drei Dimensionen, noch die der Ebenheit (Beweis des Parallelenaxioms) je hat glücken können. Denn nur was apriori gilt, kann nicht anders gedacht werden, ohne zugleich aufzuhören, Bedingung der Erfahrung zu sein: es hat einen Grund, zu sein, wie es ist. Dreidimensionalität und Ebenheit des Raumes sind jedoch nicht als notwendige Voraussetzungen der Erfahrung zu deducieren; es ist kein solcher Grund anzugeben, weshalb die Anzahl der Dimensionen gerade drei und das Mass der Krümmung gerade null ist: Dreidimensionalität und Ebenheit sind nicht Bedingungen, sondern aus der Erfahrung bekannte Merkmale der Raumanschauung, nicht von notwendiger, sondern von thatsächlicher Geltung und daher freilich auch nicht von metakosmischem Wert. Darum nenne ich auch den Raum der menschlichen Anschauung trotz unseres subjektiven Gezwungenseins, ihn anzuschauen, keine Anschauungsnotwendigkeit, sondern eine Anschauungsthatsächlichkeit. Man kann in der That nur sagen, „so viel zur Zeit noch bemerkt worden, ist kein Raum gefunden worden, der mehr als drei Abmessungen hätte“ (vgl. Kritik der reinen Vernunft II, S. 35), denn „Erfahrung lehrt keine Notwendigkeit“.

Damit ist für uns jeder Grund hinweg gefallen, die spezifischen Eigenschaften des Anschauungsraumes nicht analytisch zu behandeln. Wäre der euklidische Raum die Bedingung der Erfahrung, so wäre Sigwarts Bedenken gegen die Metageometrie, „dass sie über die zulässige Deutung analytischer Formeln hinausgegangen“ sei (vgl. „Logik“, 2. Auflage, II, S. 80), gewiss gerechtfertigt; ist er dies jedoch nicht, sondern sind seine Merkmale nur empirisch bekannt oder vollends ihrem genauen Wert nach unbekannt, so ist die geometrische Deutung der analytischen Formeln sogar notwendig, wenn wir für die unbekannten bestimmte Werte suchen wollen.

Darum auch gibt es für die specifischen Eigenschaften des Raums keine Deduktion, sondern nur eine Charakteristik. — Für jene absolute Weltintelligenz freilich, die alles Geschehen aus dem tertium cognitionis genus Spinozas erkennt, schwindet jede Zufälligkeit. Für sie giebt es den Gegensatz von notwendig und thatsächlich nicht mehr. Wir Menschen unterscheiden aber doch gerade so, dass wir

dasjenige, dessen Grund wir erkannt haben, notwendig, das, dessen Grund uns unbekannt ist, zufällig oder thatsächlich nennen. Im vorliegenden Fall handelt es sich nun, wie mir scheint, um eine Zufälligkeit in unanzweifelbarem Sinne, da wir den Grund so wenig einsehen, dass wir sogar den Begriff ganz anderer Thatsächlichkeiten fassen können. Es ist insofern nicht so sehr ein subjektiv menschlicher Standpunkt, den euklidischen Raum eine Anschauungsnotwendigkeit zu nennen, als ein übermenschlicher, ein Standpunkt, der übermenschliche Einsicht voraussetzt. Vgl. Spinoza, Eth. I, prop. 33, schol. I. „At res aliqua nulla alia de causa contingens dicitur, nisi respectu defectus nostrae cognitionis." Man müsste im stande sein, Notwendigkeit intuitiv festzustellen, wollte man etwas anschauungsnotwendig nennen, dessen Grund man nicht zugleich logisch einsieht. Dazu aber wäre intellektuelle Anschauung erforderlich. Und selbst für den, der im Besitze einer solchen wäre, muss der Unterschied bleiben, den wir zwischen Bedingung und Merkmal der Anschauung feststellen. Eine solche Intelligenz würde zwar die Merkmale in ihrer Notwendigkeit erkennen, aber diese Notwendigkeit wäre gleichwohl keine transscendentale: als Bedingungen der Erfahrung können die empirischen Merkmale unserer Raumanschauung auch nicht von einem Gott erkannt werden, denn sie sind keine.

Wenden wir uns nun zu einer Analyse des Anschauungsraums, so findet diese ihre natürliche Disposition in unserer Unterscheidung des notwendigen vom zufälligen, der Bedingung vom Merkmal.

Suchen wir zunächst den Begriff der apriori deduzierbaren synthetischen Funktion des anschauenden Bewusstseins, der reinen Bedingung unserer Raumanschauung zu bestimmen, so stehen wir vor der seltsamen Aufgabe der Definition, d. h. Angabe der Merkmale einer merkmallosen Sache. Der Widerspruch schwindet jedoch, wenn wir bedenken, dass Merkmallosigkeit selbst ein Merkmal ist, dass es folglich in der geforderten Definition lediglich darauf ankommen kann, die Merkmale der empirischen Form anzugeben, die die reine Form nicht hat, sie aber doch so anzugeben, dass ihr geometrischer Ort, um diesen Vergleich zu gebrauchen, erkennbar wird. Wir erinnern uns also zunächst, dass, wie bereits gesagt, der gesuchte Begriff weder drei, noch sonst eine bestimmte Anzahl von Dimensionen, sowie dass er weder ein konstantes, noch ein inkonstantes bestimmtes Krümmungsmass haben kann. In beiden Beziehungen wird jedoch das ergänzungsbedürftige deutlich werden

müssen; der allgemeine Raum wird die Bedeutung eines Funktionszeichens haben, das an sich noch keinen Wert hat, sondern, um einen solchen zu erhalten, notwendig Argumente braucht, die aber verschieden sein können. Vergleichen wir mit diesen vorläufigen Festsetzungen die von Mathematikern aufgestellten Definitionen „n-fach ausgedehnte Grösse“ und „Mannigfaltigkeit von n Dimensionen“, so finden wir, dass sie ihnen nicht völlig gerecht werden: sie erwecken den Anschein, als brauche nur der Wert n durch einen bestimmten Wert ersetzt zu werden, um den Begriff eines bestimmten Raumes zu konstruieren. Der Form nach bleibt dieser Anschein, der Anschauungsraum enthalte nur ein aposteriori zu bestimmendes Merkmal, auch dann, wenn man den Begriff der Dimension in jenem weiteren Sinne fasst, den die Metageometrie giebt, wenn er auch inhaltlich schwindet. Denn die Metageometrie zeigt, dass wir mit dem Begriff der Dimension nicht ohne weiteres den der Geradlinigkeit verbinden dürfen. Der Begriff der blossen Dimension ist selbst ungesättigt, eines Arguments bedürftig. Bedenken wir ferner, dass nichts hindert, in obigen Formeln für n den Wert 1 zu setzen, in welchem Falle der Unterschied von der Zeit nicht mehr zum Ausdruck käme, so sehen wir die Notwendigkeit, auch hiergegen Vorkehrung zu treffen. Und wollen wir endlich den oft erhobenen Einwand, die nichteuklidische Geometrie verwechsle Räume mit Gebilden im Raum, a limine abweisen, so dürfen wir seine Unbegrenztheit[1]) nicht vergessen: jeder Raum erfüllt seine Dimensionen unbegrenzt, so die Kugeloberfläche ihre beiden gekrümmten Dimensionen; im euklidischen Raum wird freilich keine einzige von ihr unbegrenzt durchmessen. Dieser Begriff der Unbegrenztheit ist nichts anderes als der einer synthetischen allgemeinen Form des wahrnehmenden Bewusstseins, mathematisch ausgedrückt. Seine Aufnahme in die gesuchte Definition verstösst darum nicht gegen die Forderung einer merkmallosen Form, die selbstverständlich nur Merkmale ausschliessen soll, die zu diesem Begriff synthetisch hinzutreten, welche Synthese nur vermöge eben dieser synthetischen Funktion möglich ist. — Aus diesen Gründen möchte ich folgende Definition des metakosmischen Gattungsbegriffs des Raumes vorschlagen: Der Begriff des apriorischen Raumes ist der einer

[1]) Zum Unterschied von unbegrenzt und unendlich vergl. Riemann, „Ueber die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen“ in den Abhandlungen der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 13. Band, mathematische Klasse S. 147/8.

nach n in ihrer Richtung bestimmten Dimensionen unbegrenzt ausgedehnten Grösse als einer Form für coëxistierende[1]) Wahrnehmungen.

Ich will bemerken, dass es überall viel leichter ist, das Vorhandensein eines Apriori nachzuweisen, als dieses selbst aus den ungemein engen Verbindungen zu lösen, die es mit aposteriorischen Bestimmtheiten eingegangen ist. Diese Schwierigkeit ist besonders dann gross, wenn die letzteren in der menschlichen Beobachtungssphäre allgemein sind, was leicht dazu verleitet, sie für allgemeingiltig und notwendig auch im transscendentalen Sinne zu halten, sie zu den Bedingungen der empirischen Realität überhaupt zu zählen. Und warum sollte es nicht dergleichen geben? Man nehme doch nur den Fall, gewisse Bestimmtheiten folgten aus der Organisation des Gehirns: sie wären dann aufgesetzte Brillen, die freilich für unser menschliches Weltbild gelten: aber das heisst nicht apriori. Von hier ab zeigt sich deutlich in den Resultaten, wie tiefgreifend der Unterschied der transscendentalen Erkenntniskritik von der psychologischen ist. Ein Vertreter der letzteren muss in Folge der von ihm anerkannten Gleichung „apriori = angeboren" der Metageometrie so völlig anders gegenüberstehen, dass er zu kaum einem der in meiner Abhandlung vorliegenden Theoreme viel mehr wird sagen können, als dass er es prinzipiell ablehnt, weil der von mir betonte Unterschied zwischen Anschauungsnotwendigkeit und thatsächlicher, nicht deduzierbarer, sondern nur charakterisierbarer Organisation des Perzeptionsapparates nicht von erkenntnistheoretischer, sondern nur von logischer Bedeutung wäre.

Nachdem wir nun das empirische am Raum vom reinen getrennt haben, ist es nicht uninteressant, zu sehen, wie viel besser sich dieses in der kantischen Philosophie bewährt als der kantische Raum selbst. Denn in der Reinheit der euklidischen Geometrie, die letzterer nach sich zieht, leistet er mehr, als eine reine Form leisten

[1]) Durch diesen Ausdruck entsteht keine Zirkeldefinition. Vgl. Riehl a. a. O. $II_1$, S. 135: „Zwischen einem Geruch und einem Bewegungsgefühl und einer Tastempfindung u. s. f., welche gleichzeitig bewusst werden, besteht an sich keinerlei räumliche Beziehung. Ein Gedanke ist nicht ausserhalb eines Tones, den wir mit ihm zugleich hören, so wenig wie ein Gefühl ausserhalb der zugehörigen Empfindung liegt... Coëxistenz kann mithin wahrgenommen werden, ohne die Vorstellung räumlicher Coëxistenz, des Aussereinanderseins der coëxistierenden Empfindungen, in ihre Wahrnehmung einzuschliessen. Die Raumvorstellung ist eine bestimmte Art der Vorstellung der Coëxistenz überhaupt."

darf. Es ist durchaus korrekt, wenn Kant (vgl. II, S. 37) sagt: „Weil nun die Rezeptivität des Subjekts, von Gegenständen affiziert zu werden, notwendigerweise vor allen Anschauungen dieser Objekte vorhergeht, so lässt sich verstehen, wie die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin apriori im Gemüte gegeben sein könne, und wie sie als eine reine Anschauung, in der alle Gegenstände bestimmt werden müssen, Prinzipien der Verhältnisse derselben vor aller Erfahrung enthalten könne.“ Prinzipien von Verhältnissen also, aber nicht Verhältnisse selbst, dürfen in einer reinen Form enthalten sein; denn eine Form, die Verhältnisse hat, ist keine reine Form mehr. Cohen macht (vgl. „Kants Theorie der Erfahrung“, 1. Aufl., S. 42) mit Recht darauf aufmerksam, dass Kant „dasjenige, welches macht, dass das mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann“, die Form der Erscheinung nennt, dass er aber nicht von demjenigen spricht, welches das mannigfaltige in gewissen Verhältnissen ordnet. „Die Möglichkeit in der Erscheinung, dass das mannigfaltige, welches sie vermöge der Empfindung allein darbieten würde, geordnet angeschaut werde, dieses potentielle Verhältnis wird Form genannt.“ In unserem Falle ist reine Form aber offenbar nur der Raum überhaupt, wie wir ihn oben zu definieren versucht haben: Er enthält die unendlich vielfache Möglichkeit räumlicher Verhältnisse. Auch dies wüsste ich kaum besser auszudrücken als mit Kants eigenen Worten: „Der Raum ist kein diskursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung“ (vgl. II, S. 35). Hingegen sind alle durch die euklidischen Axiome bezeichneten näheren Bestimmungen dem Erfahrungsraum entnommen und gehören nicht zur reinen Anschauungsform. Daher bezeichnen sie auch bereits nicht mehr Prinzipien der Verhältnisse, sondern Verhältnisse selbst. So drückt das Axiom, dass zwei gerade Linien keine Figur einschliessen, ein Verhältnis zwischen gerader Linie und ebener Fläche aus; das Parallelenaxiom besagt, dass zwei Gerade, die mit derselben sie schneidenden dritten Geraden gleiche Winkel bilden, unter einander in dem Verhältnis stehen, dass ihr Abstand stets gleich bleibt; das Axiom von der durch zwei Punkte eindeutig bestimmten geraden Linie drückt ein Verhältnis aus, das zwischen sämtlichen Linien, die zwischen zwei Punkten möglich sind, zu einer unter ihnen, der kürzesten, besteht; der Satz von der Bewegungsmöglichkeit der Körper im Raume ohne Aenderung ihrer Form behauptet die

Gleichheit des Krümmungsmasses an allen Punkten im Raum, also ein Verhältnis aller Raumteile zu einander. Allein ebenso gut wie die genannten lassen sich auch völlig andere Verhältnisse des Raums ausdenken; das nicht anders denkbare Prinzip ihrer aller ist jedoch der metakosmische Raum, und dieses ist im fünfdimensionalen Raum mit inkonstantem negativem Krümmungsmass ebenso massgebend wie im dreidimensionalen ebenen.

Allerdings haben die genannten Axiome ebenso wie die jedes nichteuklidischen Systems auch eine gewisse logisch-definitionelle Bedeutung, die ihnen unabhängig von dem Raum unserer sinnlichen Anschauung zukommt, aber nicht unabhängig von dem Raum der ihnen zu grunde gelegten, z. B. der euklidischen Geometrie. — Wir glauben nämlich nicht, dass Kants Apriori den Zweck oder doch den Erfolg habe, dass alle apodiktische Erkenntnis auf das rein formale beschränkt wird, sondern wir erkennen den positiven Wert des kantischen Apriori darin, dass es uns zeigt, in welcher Weise der empirische Stoff behandelt werden muss, um Urteile von notwendiger Giltigkeit zu ergeben. (Am deutlichsten findet man den Beweis für diese Auffassung in den Prolegomenen § 18 ff., vgl. bes. die erste Anmerkung unter § 20. — Der Grund, warum Kant diese Darlegung nur mit Rücksicht auf die Kategorien giebt, liegt darin, dass er keinen Anlass zu haben glaubte, von den Anschauungsformen ähnliches zu sagen, da ihm die Wissenschaft von diesen reine Wissenschaft zu sein schien.) Das Apriori ist das allgemeine Gesetz der Erfahrung: durch seine Anwendung wird die Erfahrung allgemeingiltig und notwendig. Was nun die anschauliche Verknüpfung, die räumliche Synthese, anlangt, so liegt ihr Gesetz nicht in den thatsächlichen Eigenschaften unseres Anschauungsraums, in Dreidimensionalität und Ebenheit, sondern in dem apriori geltenden reinen Raumbegriff. Dreidimensionalität und Ebenheit geben auch Gesetze, aber nicht der Verknüpfung, sondern den zu verknüpfenden Elementen. In Folge dessen kann ich diese Spezialgesetze ändern, wie ich will: ich kann eine Geometrie für jeden beliebigen geometrischen Raum durchführen — das allgemeine Gesetz der räumlichen Synthese bleibt ungeändert und giebt jeder dieser Geometrien apodiktische Geltung. — Kant müsste derartige geometrische Systeme als dialektisch behandeln, da er sich natürlich nicht dazu verstehen würde, eine unendliche Menge apriorischer Räume anzuerkennen. Denn wenn er von seinem Kritizismus verlangt, dass er den allgemeinen Grund der Möglichkeit synthetischer Sätze apriori aufweise, bevor die betr.

Sätze als zu Recht bestehend anerkannt werden können, so ist mit seiner Raumlehre diese Bedingung nur für die Sätze des euklidischen Raumes erfüllt sowie noch der Raumformen, die sich in diesen hineinkonstruieren lassen. Wie aber sollte er die Möglichkeit etwa der folgenden apodiktisch geltenden synthetischen Urteile apriori erklären? Müssten ihm nicht schon ihre Grundbegriffe den Bedingungen der Erfahrung zu widersprechen scheinen? und vollends ihre Synthese?

„Im vierdimensionalen Raum schneidet eine Gerade entweder einen dreidimensionalen Raum oder sie hat mit diesem keinen Punkt gemeinschaftlich. Im zweiten Fall heisst sie zu ihm parallel." „Zwei Ebenen, welche nicht demselben Raum angehören, haben höchstens einen Punkt gemeinschaftlich." — Wie vorzüglich sich auch die kompliziertesten geometrischen Verhältnisse im nichteuklidischen Raum durchführen lassen, davon kann man sich durch die Lektüre etwa von Killings „Einführung in die Grundlagen der Geometrie" überzeugen. Als Beispiel sei hier ein Satz zitiert, dessen Beweis a. a. O. S. 235 nachgesehen werden mag: „Der 24-fache Rauminhalt einer 4-seitigen (sc. vierdimensionalen) Pyramide ist gleich dem Produkt von vier zusammenstossenden Kanten in den Sinus des durch diese Kanten bestimmten vierdimensionalen Winkels (mit Spitze)." — Die unanzweifelbare Wirklichkeit solcher Sätze macht es völlig klar, dass aus der apodiktischen Geltung der euklidischen Geometrie nimmermehr auf die Apriorität des Raumes, von dem sie handelt, geschlossen werden darf; dieses Raisonnement enthält die Probe unserer Rechnung. Gewiss kann man ja sagen: derartige Sätze sind nichts anderes als Analogien zu den euklidischen Lehrsätzen. Aber gerade in der Möglichkeit solcher Analogien liegt der springende Punkt. Die Sätze der nichteuklidischen Geometrien wären unmöglich ohne einen identischen Faktor neben variierenden Faktoren, ohne ein notwendiges neben zufälligem, thatsächlichem. Der erste Teil der transscendentalen Hauptfrage Kants liefert eine indirekte Bestätigung dieser These.

Die euklidische Geometrie gilt also zwar notwendig, aber nur für den ebenen Raum von drei Dimensionen, wobei völlig gleichgiltig ist, ob dieser Raum zugleich unser sinnlicher Anschauungsraum ist: könnte es eine Intelligenz geben, die einen fünfdimensionalen inkonstant gekrümmten Raum anschaute, so müsste sie die Sätze Euklids ebenso zugeben wie wir.

Von hier aus ergiebt sich das richtige Verständnis für die von mehreren Mathematikern aufgestellte Behauptung, die Geometrie

sei eine Naturwissenschaft. Von gegnerischer Seite ist sie oft als unsinnig hingestellt worden. Thatsächlich ist sie vollkommen berechtigt, wenn man nur ihren Sinn nicht dahin verdreht, als bestritte sie schlechthin die apodiktische Geltung der geometrischen Sätze. Was sie bestreitet, ist die Berechtigung, unseren Anschauungsraum ohne weitere Prüfung für euklidisch zu halten, ist die objektive Anwendbarkeit der apodiktischen geometrischen Urteile; und diese bestreitet sie mit Recht. Denn der Anschauungsraum enthält aposteriorische Elemente, die als solche jedes apodiktische Urteil unmöglich machen. Zu ihnen wollen wir uns im folgenden wenden.

Der Mathematiker, der die für irgend ein Raumoid geltenden Gesetze aufstellen will, kann demselben die Argumente (Anzahl der Dimensionen und Wert des Krümmungsmasses) bestimmen, wie er will. Unter Voraussetzung dieser Bestimmtheiten gilt dann die entwickelte Geometrie apodiktisch. Als ein Spezialfall solcher Wissenschaft muss zunächst auch die Geometrie betrachtet werden, mit der wir alle am besten vertraut sind, die Geometrie des dreidimensionalen Raumes von der Krümmung null. Wenn man nun aber, wie allgemein geschieht, von dieser Geometrie Geltung für den Kosmos verlangt, so macht man dabei offenbar die Voraussetzung, dass unser Anschauungsraum die genannten euklidischen Eigenschaften hat. Ob und wie weit diese Voraussetzung berechtigt ist, das ist die Frage, deren Untersuchung die Geometrie zur Naturwissenschaft macht. Denn es ist klar: wenn die Argumente des Anschauungsraums nicht apriori bekannt sind (was nicht in Widerspruch damit steht, dass sie ihren Ursprung ab interiori haben können), so kennen wir sie aus der Empirie. Wollen wir aber kritisch verfahren, so müssen wir uns den Anschauungsraum als physikalisches Untersuchungsobjekt gegenüberstellen, dessen zu charakterisierende Eigenschaften zunächst noch unbekannt sind. Da nun logisch Räume von jeder erdenklichen Anzahl von Dimensionen und mit jedem erdenklichen Krümmungsmass gleich zulässig sind, ergeben sich für unseren Anschauungsraum die beiden Fragen: Hat er wirklich drei Dimensionen? und: Ist er wirklich eben? Erst wenn sie gelöst sind, sind wir berechtigt, eine Geometrie aufzustellen, die ihre wissenschaftliche Bedeutung nicht nur in sich selber, in ihrer immanenten Folgerichtigkeit trägt, sondern die auch einen auf die Welt der empirischen Objekte anwendbaren Wert besitzt. Die objektiv wertvolle Geometrie ist kritische Naturwissenschaft.

Für Kant ist die Frage nach einer kritisch-naturwissenschaftlichen Geometrie deswegen sinnlos, weil er glaubt, gerade darum hätten die obgleich unabhängig von der Erfahrung entstandenen Urteile der Geometrie objektiven Wert, weil derselbe Raum, von dem sie handeln, die reine Form wäre, ohne die überhaupt keine Dinge angeschaut werden können. An Stelle unserer Forderung einer kritisch-naturwissenschaftlichen Geometrie tritt dort die einer transscendentalen Deduktion des euklidischen Raumes. Wenn wir jedoch Kant dahin korrigieren, dass wir sagen, Bedingung der Anschauung, ist nicht der euklidische Raum, sondern viel weniger, nämlich bloss die synthetische Funktion des anschauenden Bewusstseins, so haben wir den objektiven Wert nur dieser letzteren deduziert. Die Merkmale des Raums, die wir nicht zu den Bedingungen der Anschauung zählen können, sind empirische Eigenschaften; folglich haben die Urteile der Geometrie nur in dem Fall objektiven Wert, dass die zu grunde liegenden empirischen Eigenschaften richtig aufgefasst sind; die euklidische Geometrie gilt insbesondere dann, wenn die Beobachtung richtig ist, dass dem Raum überall das Krümmungsmass null zukommt. Damit befinden wir uns völlig auf dem Boden der Naturwissenschaft. Denn um die Richtigkeit einer Beobachtung festzustellen, giebt es offenbar kein anderes Rezept als das kantische: „Ob diese oder jene vermeinte Erfahrung nicht blosse Einbildung sei, muss nach den besonderen Bestimmungen derselben und durch Zusammenhaltung mit den Kriterien aller wirklichen Erfahrung ausgemittelt werden“ (vgl. II. S. 775). Das Prinzip dieser Kriterien aber ist der Satz: „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich“ (a. a. O. S. 183), und so sehen wir uns denn unvermeidlich an die Naturforschung verwiesen, sobald wir eine objektive Geometrie haben wollen. — Naturwissenschaft war selbstverständlich auch die Geometrie, wie sie die Alten aufgestellt haben; denn auch sie gebrauchten ihre Lehrsätze objektiv. Allein die Argumente des reinen Raumes, die Anschauungsthatsächlichkeiten waren nicht wissenschaftlich bearbeitet, sondern kritiklos rezipiert worden. Man unterschied noch nicht: so ferne die euklidische Geometrie die Lehre vom dreidimensionalen ebenen Raum sein will, ist sie vollkommen, und jeder Versuch, sie durch Empirie zu kontrolieren, wäre sinnlos;[1])

[1]) Lotzes Wort: „Reden von einer Geraden, die als heimlicher Kreis von unendlichem Durchmesser in sich zurückkehre, ohne ihre Richtung verändert zu haben, sind nicht Teile einer esoterischen Wissenschaft, sondern Zeugnisse

so ferne sie die Geometrie der empirischen Welt sein will, fehlt ihr (bei allen Mathematikern vor Gauss) die wissenschaftliche Grundlage, gründet sie sich auf synthetische Vorurteile aposteriori.[1])

Treten wir nun ein in die Besprechung der beiden Fragen, die wir uns gestellt haben, zunächst der nach dem Wahrheitswert der Behauptung von der Dreidimensionalität unseres Anschauungsraumes.

Die Ueberzeugtheit von der Richtigkeit einer empirischen Thatsache ist um so fester, je sicherer die Möglichkeit eines Irrtums ausgeschlossen ist. Kann man vollkommene Gewissheit von der Irrtumslosigkeit einer Beobachtung erreichen, so ist diese, obgleich nur assertorischen Charakters, doch nicht minder gewiss, als ob sie apodiktisch wäre. Ein Unterschied besteht nicht sowohl im Grad, als in der Art der Erkenntnis. — Nun ist jede Dimension darstellbar durch eine Linie, also eine Einheit. In Folge dessen muss die

einer logischen Barbarei" (Metaphysik, S. 246) ist demnach nur ein Zeugnis dessen, dass Lotze die metageometrischen Probleme anderswo gesucht hat als da, wo sie liegen. Und wenn er (a. a. O. S. 247) die Ebene ein vollkommen klares Datum der Anschauung nennt, so kann das mein Urteil nur bestärken. — Leider haben es die Mathematiker vielfach selbst verschuldet, dass ihre Sache durch ernste Philosophen diskreditiert worden ist. So beginnt neuerdings wieder Killing den 18. § seiner „Einführung in die Grundlagen der Geometrie" mit den Worten: „Wir verfolgen jetzt die Voraussetzung, dass die gerade Linie geschlossen ist." Es zeigt sich dann, dass diese Voraussetzung keinen Widerspruch enthält, weil Killing in Wahrheit nicht von der geraden, sondern von der geradesten Linie redet. Ich kann mir nun allerdings sehr wohl vorstellen, wie Lotze, wenn er auf ähnliches stiess, die Lust an weiterer Beschäftigung mit dem Thema verlieren mochte, die ihn belehrt haben würde, dass es sich hier nur um eine sprachliche „Barbarei" handelt.

[1]) Es war mir sehr interessant, einen Anklang an eine Anticipation dieses Gedankens bei Kant zu finden. Vgl. „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft", zweites Hauptstück, Lehrsatz 4; besonders in Anmerkung 2 folgende Sätze (V, S. 354 f.): „Denn es folgt nicht notwendig, dass Materie ins unendliche physisch teilbar sei, wenn sie es gleich in mathematischer Absicht ist, wenngleich ein jeder Teil des Raums wiederum ein Raum ist, und also immer Teile ausserhalb einander in sich fasst, woferne nicht bewiesen werden kann, dass in jedem aller möglichen Teile dieses erfüllten Raums auch Substanz sei, die folglich auch abgesondert von allen übrigen als für sich beweglich existiere. Also fehlte doch bisher dem mathematischen Beweise noch etwas, ohne welches er auf die Naturwissenschaft keine sichere Anwendung haben konnte, und diesem Mangel ist in obstehendem Lehrsatz abgeholfen worden." Freilich steht diese Stelle in unverträglichem Widerspruch zur transscendentalen Deduktion des Raumes, und zwar des Raumes überhaupt, so dass nicht einmal wir uns ihren Inhalt zu eigen machen können.

Anzahl der Dimensionen eines Raums stets eine ganze Zahl sein,[1]) d. h. die Möglichkeit einer Verwechslung des dreidimensionalen mit einem etwa $2_{,999}$-dimensionalen Raume ist logisch ausgeschlossen. Der Unterschied des dreidimensionalen Raums vom zwei- oder vierdimensionalen ist jedoch so erheblich, dass wir durchaus berechtigt sind, der Richtigkeit unserer Beobachtung zu trauen: Die Dreidimensionalität unseres Anschauungsraums ist keine Hypothese, sondern eine Thatsache[2]) und als solche ein unanfechtbares Merkmal des Raums der objektiven Geometrie. — Dass sie aber auch nicht mehr als eine Thatsache, dass sie nicht eine Anschauungsnotwendigkeit ist, kann folgende Betrachtung auf anderem Wege, als oben geschehen, beweisen. Wie die Physiologie lehrt, geschieht die Lokalisation sowohl der Gesichts- wie der Tasteindrücke nicht unmittelbar, sondern erst durch Assoziation, die ihrerseits auf ein gedächtnismässiges Festhalten der empfangenen Affektionen zurückweist. Hätten wir also kein Gedächtnis, so kämen wir nicht über den unmittelbar gegebenen zweidimensionalen Raum des Gesichtsfeldes hinaus und würden nicht mehr als zwei Senkrechte in einem Punkte anschauen können. Der Tastraum käme uns überhaupt nicht zum Bewusstsein, sondern die Berührungs- und Temperaturempfindungen würden nur als allgemeine Lust- und Unlustgefühle aufgefasst werden. Hieraus folgt, dass die Dreidimensionalität des Anschauungsraums eine Thatsächlichkeit ist, die von der Organisation unseres Gehirns wenigstens mitbedingt ist. Wer auf dem Boden der Entwicklungstheorie steht, wird darum auch aus naturwissenschaftlichem Grund die Notwendigkeit des dreidimensionalen Anschauungsraums bestreiten müssen. Für uns ist er zweifellos das berechtigte Raumschema; aber er gilt nur, wo er beobachtet ist. Es wäre bereits ein Dogma, ihm Giltigkeit für die gesamte Tierwelt beizumessen. Das, was bloss angeboren ist, dürfen wir nicht über die Sphäre hinaus verallgemeinern, in der es empirisch

[1]) Vgl. B. A. W. Russell, „The logic of geometry“ im „Mind“ 1896, S. 12.

[2]) Leider ist Riemanns Terminologie in diesem Punkte missglückt. Er nennt „alle Thatsachen“, weil „nur von empirischer Gewissheit“, „Hypothesen“, und behauptet von der Dreidimensionalität des Raumes, dass sie „nie völlig gewiss“ werden könne. (Vgl. Riemann, a. a. O. S. 134 und 146.) Jede Thatsache ist aber völlig gewiss und eben darum keine Hypothese. Riemann will jedoch offenbar das Prädikat „völlig gewiss“ nur dem apodiktisch gewissen zugestehen, wodurch freilich seine ganze Ausdrucksweise den Anschein bekommt, als nehme er einen graduellen Unterschied der Zuverlässigkeit des apodiktisch gewissen vom empirisch gewissen an.

nachweisbar ist. – Es versteht sich von selbst, dass, wenn die Zahl der Dimensionen nicht deduzierbar ist, der Begriff eines Raumes von mehr als drei Dimensionen logisch ebenso wenig anfechtbar ist wie der eines solchen von weniger als drei Dimensionen. Lotze versucht allerdings (vgl. „Metaphysik", S. 257—260) darzuthun, „dass in keiner Anschauungsform, sobald sie nur wirklich den Charakter einer umfassenden Anschauungsform für alle gleichzeitigen Verhältnisse des in ihr geordneten Inhalts haben soll, mehr als drei auf einander rechtwinklige Dimensionen möglich sind". Der Kern des „Beweises" besteht jedoch darin, dass, wenn wir gerade Linien senkrecht auf einander errichten, die vierte nicht mehr so gestellt werden kann, dass sie von den anderen unterschieden wäre, — was Lotze natürlich nur aus einer allgemeinen empirischen Beobachtung weiss. Was er giebt, ist eine Analyse seiner Raumanschauung, aber keine Deduktion. Uebrigens sei bemerkt, dass Lotze mit dieser sonderbaren Argumentation durchaus nicht allein steht. (Vgl. z. B. die treffenden Bemerkungen gegen Schmitz-Dumont bei Riehl, a. a. O. $II_1$, S. 167 u. f.) Das interessanteste an ihr ist jedoch, dass ihr Grundgedanke bereits von keinem geringeren als Kant angedeutet und verworfen worden ist. Vgl. seine Erstlingsschrift „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte" § 9 (V, S. 25/26).

Noch erwähnen will ich bei dieser Gelegenheit, dass die Berechtigung der Verallgemeinerung des Raumbegriffs durch die Mathematik so lange unerschüttert bleibt, bis nicht ein Beweis, wie ihn Lotze a. a. O. hat geben wollen, wirklich geliefert ist. Vermöchten wir Lotzes Ausführungen anzuerkennen, so wäre freilich der euklidische Raum der Raum schlechthin; er wäre darum mit unserem Anschauungsraum identisch, weil es einen anderen nicht geben könnte, und jeder Begriff eines anderen Raumes wäre ein Unbegriff, eine logische Unmöglichkeit. Wenn ich jedoch recht sehe, so kann eine solche erkenntnistheoretische oder logische Deduktion der euklidischen Merkmale des Raums gar nicht gegeben werden, und zwar darum nicht, weil, wie schon Gauss erkannt hat, dieselben von der Natur des Raumes unabhängig sind, wofür der Beweis in der logischen Vollkommenheit antieuklidischer Geometrien liegt. — Vgl. auch „Zur Analysis der Wirklichkeit" S. 60—62, wo Liebmann aus allgemein logischen Erwägungen zum selben Resultat kommt.

Die andere Frage, die uns die naturwissenschaftliche Geometrie stellt, ist, wie oben ausgeführt, die nach der Berechtigung, vom kosmischen Raum Ebenheit zu prädizieren, m. a. W. das euklidische

Parallelenaxiom auf ihn anzuwenden.[1]) Es ist klar, dass diese Aufgabe ungleich weniger bequem ist als die letzt behandelte. Denn während dort nur eine Wahl möglich sein konnte zwischen Raumarten, deren unterscheidende Merkmale offen zu Tage treten mussten, während dort die logisch möglichen Räume eine Reihe völlig diskreter Grössen darstellten, ist hier ganz das Gegenteil der Fall. Die Reihe der logisch möglichen Krümmungen ist eine kontinuierliche, und darum sind Räume mit allen erdenklichen positiven wie negativen, konstanten wie inkonstanten Werten des Krümmungsmasses, so weit wir urteilen können, gleich anschaubar und — allerdings mit einer bald zu besprechenden Einschränkung — gleich wahrscheinlich. Höchst sorgfältige an möglichst verschiedenen Strecken vorgenommene Messungen scheinen zunächst das einzige Mittel zu sein, eine wenigstens einigermassen zuverlässige Kenntnis vom wirklichen Verhalten des Raumes zu liefern. Hier treten uns jedoch ganz eigenartige Schwierigkeiten entgegen. Gilt nämlich schon ganz allgemein, dass Induktionsschlüsse im besten Fall einen sehr hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, nie aber einen nicht nur den Naturforscher, sondern auch den Erkenntnistheoretiker voll befriedigenden Beweis ergeben, so sind solche in unserem Fall zur Bestätigung der Ebenheit des Raumes gänzlich wertlos, allerdings ebenfalls wesentlich nur für den Erkenntnistheoretiker, nicht in gleichem Mass für die praktischen Zwecke des Astronomen. Denn wie wenig auch bisher die vorgenommenen Messungen kosmischer Dreiecke der Idee einer Krümmung des physischen Raums eine Stütze geboten haben, so muss doch anerkannt werden, dass alle der menschlichen Forschung überhaupt zugänglichen Verhältnisse

[1]) Ich glaube nicht, dass man die Ebenheit des Raumes auf Grund der Theorie von dessen zeitlicher Konstruktion zu seinen notwendigen Eigenschaften zählen darf. Denn auch auf dem Boden dieser von Riehl entwickelten Lehre ist festzuhalten, dass diese Konstruktion nicht in der absoluten (homogenen), sondern in der subjektiven, in ihrer Geschwindigkeit fortwährend variierenden Zeit stattfindet. Wenn man die Eigenschaften der absoluten Zeit in den Anschauungsraum hineinträgt, so erhält man einen Begriff von lediglich logischer Bedeutung, ein künstlich präpariertes Objekt wissenschaftlicher Bearbeitung, von dem vorerst noch keineswegs ausgemacht ist, ob es in der Welt der empirischen Thatsächlichkeit sein Korrelat hat, kurz eine Nominaldefinition. „Das Axiom der Geraden und das Axiom zweier Geraden, wie man den Satz der Unmöglichkeit, aus zwei Geraden eine geschlossene Figur zu bilden, nennen kann, drücken logische Notwendigkeiten“ nicht, wie Riehl will (a. a. O. $II_1$, S. 163), „der zeitlich konstruierten Raumvorstellung aus“, sondern eines Begriffs, dessen reale Anwendbarkeit erst zu beweisen wäre.

unendlich klein sind gegenüber dem Universum — ein Gedanke, dem nur der vom Sinnenschein abhängige Menschenverstand widerstrebt, der aber doch notwendige Konsequenz des copernicanischen Weltbildes ist. Vergegenwärtigt man sich das zwischen dem uns Menschen messbaren Raumausschnitt und dem Weltraum bestehende Verhältnis in ganzer Schärfe, so sieht man sofort, dass keine Messung im stande ist, die Ebenheit des Raums auch nur um den geringsten angebbaren Wert wahrscheinlicher zu machen. Denn denkt man z. B. den Raum in Analogie einer Kugel, so können doch die sorgfältigsten Messungen, falls ihre Resultate zum euklidischen Raum stimmen, nichts anderes lehren, als dass der Radius der gedachten Kugel grösser ist, als dass in dem gemessenen Raumteil die Abweichung für menschliche Beobachtung merkbar wäre. Die hier denkbare Inkongruenz zwischen dem physikalischen und dem euklidischen Raum wird von Helmholtz (vgl. „The origin and meaning of geometrical axioms“ im „Mind“ 1878, S. 221) treffend mit den Verhältnissen der Landkarte verglichen, auf der erst die Darstellung grösserer Landstriche den unvermeidlichen Fehler deutlich werden lässt. Der Astronom mag sich damit begnügen, wenn er weiss, dass er mit den Thatsachen in Uebereinstimmung bleibt, wenn er den Raumausschnitt, den er durchforschen darf, als euklidisch behandelt; dem Philosophen wird er zugeben müssen, dass sein Verfahren lediglich praktische Bedeutung hat, und es bleibt bei dem, dass wir an die euklidische Geometrie nur glauben, wie Max Simon einmal sagt („Zu den Grundlagen der nichteuklidischen Geometrie“, S. 29), und zwar darum glauben, weil im unendlich kleinen die euklidische Geometrie mit der möglicherweise andersartigen physischen zusammenfällt, „und alles menschliche ist dem Weltraum gegenüber unendlich klein“. Aus diesem Grund ist es aber auch ausgeschlossen, dass die Raumanschauung je durch diese mathematischen Forschungen alteriert werden könnte. Gesetzt auch, genaue Messungen liessen keinen Zweifel mehr an der Nichteuklidizität des Raumes, „würden wir dann nicht im grösseren Stile uns so benehmen, wie wir es heute der copernicanischen Weltanschauung gegenüber thun, indem wir mit dem gemeinen Manne sehen, aber dem Forscher glauben?“ (B. Kerry, „System einer Theorie der Grenzbegriffe“, S. 124.) — Unser Glaube an den euklidischen Raum ist vernichtbar, unsere Anschauung von ihm nie.

Es ist damit ähnlich, wie wenn Kant jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, darum in

praktischer Rücksicht für wirklich frei erklärt. Den Glauben an das liberum arbitrium hat der Determinist verloren; die praktische Idee der Freiheit ist unverlierbar, weil sie die notwendige Folge des Bewusstseins eines eigenen Willens ist. Jeder weiss unmittelbar, dass er seine Gedanken und Wünsche hat, und dieses Bewusstsein ist durch keine Reflexion über die nicht unmittelbar bekannte Art und Weise, wie die psychischen Vorgänge zu stande kommen, zu modifizieren. Die praktische Idee der Freiheit ist in demselben Sinn „notwendig" wie die ebene Raumanschauung. Aber diese „Notwendigkeit" ist eine psychologische, keine philosophische, wenn anders Philosophie Lehre von den Werten sein soll. Denn das wäre eine ganz seltsame Ontologie, wollte man aus dem Vorhandensein einer Vorstellung auf ihren absolut realen Wert schliessen. Eine Ursache haben die Vorstellungen allerdings in jedem Fall, und sie zu suchen, ist eine Aufgabe der Psychologie; ob sie aber einen Grund, ob sie einen Wert haben, und welcher Art ihr Wert ist, ist die erkenntniskritische, die philosophische Frage. Daher gilt das erkenntnistheoretische Apriori, während die Psychologie nur zum thatsächlichen Vorhandensein führt und somit das im eigentlichen Sinne erkenntnistheoretische Problem gar nicht berührt, geschweige denn es aufzulösen vermag.

Unsere Theorie erklärt indessen bisher nur, warum die als vorhanden vorausgesetzte Anschauung des ebenen Raumes nicht verändert werden kann. Um so dringender erhebt sich nun die damit nur zurückgeschobene andere Frage: Wie kann es, wenn der Raum wirklich gekrümmt sein sollte, dahin kommen, dass sich gerade die feste Ueberzeugung von einem ebenen Raum bildet? Die Ebenheit ist doch auch nicht unmittelbar gegeben. Warum haben wir also nicht das Bewusstsein eines leicht gekrümmten Raumes? Warum vollends ist uns ein solches so ganz unnatürlich?

Hierauf ist zu antworten: Wenn ein Raum in so geringem Mass gekrümmt ist, dass die ihn anschauenden Wesen unfähig sind, den Unterschied der realen Krümmung von der Krümmung null zu perzipieren, so sind für ihre Anschauung die Vorstellung der geraden Linie (d. h. der Linie, deren jedes Linearelement das Krümmungsmass null hat) und die Vorstellung der Dimension identisch. Nehmen wir an, dieser Fall treffe bei uns Menschen zu, so fällt, wenn wir versuchen, uns einen gekrümmten Raum anschaulich zu machen, wegen der viel zu starken Krümmung, an die wir in Folge der mangelhaften Sinnesorgane zu denken gezwungen sind, die dritte

Dimension bereits in die nicht mehr wahrnehmbare vierte unseres fast ebenen Anschauungsraumes. Da wir nun wissen, dass unser Raum drei Dimensionen hat, wir uns auch durch drei „gerade“ Linien den Raum veranschaulichen können, halten wir ihn für eben. Wir verwechseln — unter Annahme der gemachten Voraussetzung — die gerade Linie mit der geradesten, weil die Differenz zwischen beiden für uns nicht mehr vorstellbar ist: die geradesten Linien des Raumes unserer Anschauung scheinen unseren logischen Begriffen der geraden adäquat zu sein. Lediglich letzterer Begriff ist aber vollkommen eindeutig, während der der geradesten Linie zunächst vieldeutig ist, folglich, um eindeutig bestimmt zu werden, der Beziehung auf einen eindeutigen Begriff, also auf die gerade Linie, bedarf. Darum ist die euklidische Geometrie notwendigerweise die Norm für jede andere Geometrie, die unserem anschaulichen Verständnis nahe gebracht werden soll. Lotze hat ganz recht, wenn er („Metaphysik“, S. 246) sagt: „Es ist möglich, die Gerade als einen Grenzfall in einer Reihe von Kurven aufzufassen; aber es wird nicht möglich sein, die Reihe dieser Kurven zu bilden, ohne sich zu ihrer Bestimmung und Messung irgendwie der Anschauung der Geraden zu bedienen, von der sie auf angebbare Weise abweichen.“ Weniger stimmt jedoch, was Laas über diese Frage äussert (vgl. „Idealismus und Positivismus“ III, S. 588): „Gesetzt unsere Körper verschrumpften und dehnten sich unabhängig von physikalischen Einwirkungen bloss in Folge des Ortswechsels; gesetzt die Bahnlinie des einmal in Bewegung gesetzten Massenelements verlangsamte und beschleunigte sich unabhängig von widerstehenden Medien und attrahierenden oder stossenden Körpern; gesetzt Rotationen als solche hätten centrifugale und expansive Folgen: so würden wir auch die hierbei herrschenden Gesetze nur in einem „festen“ dreidimensionalen Raum und durch „feste“ Beziehungen auf „feste“ rechtwinklig sich schneidende Koordinatenachsen ausdrücken können.“ Dieser Satz enthält eine offenbare Unrichtigkeit. Wir sind durchaus nicht derart an das rechtwinklige Koordinatensystem gebunden, dass wir räumliche Beziehungen nur in ihm ausdrücken könnten; wir thun dies auch nicht einmal in jedem Falle, sondern nur in der Regel und zwar darum, weil dieses System das einfachste ist, was es auch bliebe, wenn eine Krümmung unseres Anschauungsraums nachgewiesen wäre. Der euklidische Raum ist Norm ausschliesslich für unsere Anschauung, für das, was wir anschaulich begreifen wollen. Die rein mathematische Betrachtung kann jedoch weit über

die dadurch bestimmte Grenze hinausführen. So nennt Felix Klein („Vergleichende Betrachtungen über neuere geometrische Forschungen", S. 4) das räumliche Bild „für die rein mathematische Betrachtung unwesentlich" und fügt (S. 42) hinzu: „Die Anschauung hat für den rein mathematischen Inhalt nur den Wert der Veranschaulichung, der allerdings in pädagogischer Beziehung sehr hoch anzuschlagen ist." Lediglich hierin liegt auch die Berechtigung und der Wert der bekannten fechner-helmholtzischen flächenhaften Intelligenzen, deren wir uns auch hier passend bedienen können. Denken wir also an die zweidimensionalen Wesen auf der Kugeloberfläche. Diese wären gänzlich ausser stande, sich eine anschauliche Vorstellung von einem zweidimensionalen Raum zu machen, der ein anderes Krümmungsmass als das des ihrigen hätte; denn von einem schwächer gekrümmten Raum würden sie gar nichts, von einem stärker gekrümmten aber nur eine Dimension in ihren Raum hineinkonstruieren können. Stellen wir uns nun das Krümmungsmass dieses letzteren fast verschwindend vor, so befänden sich die zweidimensionalen Wesen in einer unter obiger Voraussetzung der unsrigen entsprechenden Lage und würden mithin die „praktische Idee" einer ebenen Raumanschauung entwickeln; sie würden sich zwar hierin täuschen, würden jedoch das Verhalten ihres Raumes zu erkennen glauben. — Diese Erwägung lehrt die Unmöglichkeit, aus der vom gesunden Menschenverstand hingenommenen Anschauungsform heraus gegen unsere Theorie zu argumentieren. Jeder derartige Versuch läuft notwendig im Zirkel. Diesen Fehler begeht (mit einer sehr grossen Reihe anderer Denker) Laas, wenn er (a. a. O. S. 587) ausführt: „Die vorgebliche Möglichkeit, dass der Raum zwar dreidimensional, aber sphärisch oder pseudosphärisch (oder wohl gar ellipsoidisch) wäre, involviert für uns einen Widerspruch. Wie die sphärische u. s. w. Oberfläche von Körpern drei Dimensionen voraussetzt, so der sphärische u. s. w. Raum vier: vier rechtwinklig auf einander stehende Achsen; was für unsere thatsächliche Anschauung und die Form, in der die Dinge uns erscheinen, unmöglich ist." Hiergegen zeigt das soeben gebrachte, für unsere thatsächliche Anschauung vorstellbare Beispiel, wie wenig wir berechtigt sind, an unseren Anschauungsraum die Forderung zu stellen, das wir ihn anschaulich in den ebenen Raum hineinkonstruieren können, in welchem ein gekrümmter Raum allerdings vier Dimensionen voraussetzt. Aber diese vier Dimensionen kommen nicht ihm selber zu, sondern nur dem ihm untergeschobenen, bloss

logisch und mathematisch berechtigten Begriff des ebenen Raumes. Unser Anschauungsraum selber hat zweifelsohne drei Dimensionen: das heisst aber nicht: drei ebene Dimensionen. Doch sind die letzteren für uns von normativer Bedeutung, und damit erscheint uns der ebene Raum unmittelbar gegeben. (Selbstverständlich will ich nicht etwa die Möglichkeit leugnen, dass dieser Schein zugleich das thatsächliche Verhalten des Anschauungsraums korrekt ausdrückt.)

Um auf einen anderen oben gebrauchten Vergleich zurückzugreifen, so ist es interessant, zu bemerken, wie auch für den Determinismus der Begriff des freien Willens Norm ist; nur durch die Negation dieses letzteren lässt sich ein deutliches Verständnis der Sachlage gewinnen, während die blosse Vorstellung von einer Willenskausalität kein vollständiges Bild erzeugt, oder doch nur dann dies zu thun scheint, wenn in den Begriff des Willens das Prädikat „frei" hineingeheimnisst wird. — Man erkennt hieraus leicht, wie bedenklich es ist, die normative Bedeutung eines Begriffs oder einer Anschauung für ein Merkmal ihrer Apriorität zu erklären. Normen können völlig subjektiv, sie können selbst psychologisch verursachte Täuschungen, idola tribus, sein, so dass ihnen nicht einmal subjektiver Erkenntniswert zukommt.

Indem nun aber nicht abzusehen ist, warum letzteres nicht auch bei unserem Glauben an die euklidischen Axiome statt haben könnte,[1]) macht sich energisch die Forderung geltend, zu prüfen,

[1]) Etwas unphilosophisch wird diese Frage von Killing (vgl. „Einführung in die Grundlagen der Geometrie", S. 96) behandelt. Es heisst nämlich a. a. O.: „Nachdem so die Frage theoretisch ziemlich allseitig erörtert ist, müssen wir nochmals einen Blick auf die Erfahrung werfen, um zu gestehen, dass dieselbe keines der mitgeteilten Systeme mit voller Strenge als das richtige hinstellt. Man kann daher folgende Erwägung anstellen: ... Für unsere Erfahrung, so weit wir sie bis jetzt beurteilen können, sind unendlich viele Fälle gleich möglich; nur einer von diesen entspricht der euklidischen Geometrie; also darf (wenigstens augenblicklich) die Wahrscheinlichkeit, dass sie die wirklich bestehende sei, nur als unendlich klein bezeichnet werden. Dem entgegen muss aber darauf hingewiesen werden, dass es strenge Forderung jeder Naturerklärung ist, stets unter den verschiedenen Erklärungsversuchen den einfachsten zu wählen. Nun hat allerdings jede Raumform vor den andern ihre charakteristischen Vorzüge, so dass die Frage, welches die interessanteste und schönste sei, ohne Zweifel ganz verschieden beantwortet wird. Aber das kann doch nicht bezweifelt werden, dass die Geometrie Euklids unter allen die einfachste ist. Folglich darf sie allein zur Erklärung der Beobachtungen benutzt, muss also vorläufig allein als richtig angenommen werden." Es ist dies eine sonderbare „argumentatio ad hominem". Dass die Geometrie Euklids die einfachste ist, heisst doch nichts anderes, als dass sie für unsere subjektive Anschauung am bequemsten ist und folglich mit

worauflhin wir ihnen eigentlich unsere Anerkennung schenken dürfen. Welches ist ihr Erkenntnisgrund? — Ganz allgemein lässt sich behaupten, dass der Erkenntnisgrund eines Axioms darin gesucht werden muss, dass die Setzung seines kontradiktorischen Gegensatzes entweder der Logik, den Bedingungen des richtigen Denkens, widerspricht oder die Bedingungen der Anschauung aufhebt. Es folgt daraus, dass für den Standpunkt Kants zur Geometrie die Frage nach dem Erkenntnisgrund der euklidischen Axiome überaus einfach zu lösen war. Denn wenn die euklidische Geometrie die „Formenlehre der reinen Anschauung" ist, so kann freilich keiner ihrer Sätze gestrichen werden, ohne die transscendentalen Bedingungen der Anschauung selbst zu vernichten; wenn die euklidischen Axiome aus der reinen Anschauung folgen, sind sie allerdings „unmittelbar gewiss" (vgl. Kritik d. r. V. II, S. 215 und 566). Unter dieser Voraussetzung darf Kant auch sagen, dass sie Sätze wären, „welche die Bedingungen der sinnlichen Anschauung apriori ausdrücken, unter denen allein das Schema eines reinen Begriffs der äusseren Erscheinung zustande kommen kann" (a. a. O. S. 143)[1]). Wem der euklidische Raum für transscendental deduziert gilt, wem der euklidische Raum Bedingung der Anschauung zu sein scheint, dem muss allerdings die alleinige Thatsache, dass er räumlich anschaut, zum Beweis der Giltigkeit der euklidischen Axiome genügen. Wenn man hingegen Bedingung und Merkmale der An-

geringerer Mühe erlernt wird als irgend eine andere; ob aber die ihren Begriffen entsprechenden Beziehungen auch für den Kosmos die einfachsten sind, kann von uns auf keine Weise ausgemacht werden. Killings Schlussverfahren erinnert bedenklich an die platonische Physik.

[1]) Wunderlich missverstanden wird der angeführte Satz Kants von Albrecht Krause (vgl. „Kant und Helmholtz", Lahr 1878, S. 32), der in seiner Polemik gegen Helmholtz glaubt, Kant wolle nur sagen, „dass z. B. die Forderung, einen bestimmten Triangel zu konstruieren, nicht ausführbar wäre, wenn zwischen den drei Punkten unendlich viele Gerade und nicht bloss drei Gerade möglich wären, d. h., wenn der Satz nicht gälte, dass zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie möglich ist". Hingegen begehe Kant nicht die „Verkehrtheit", in den Axiomen Formeln zu erblicken, an deren Giltigkeit die Möglichkeit sinnlicher Erkenntnis überhaupt geknüpft sei. — Zur Verteidigung Kants gegen seinen Verteidiger sei hierzu bemerkt, dass die „Verkehrtheit" nicht so schlimm ist, wie Herr Krause meint. Wäre Euklids Geometrie absolut, so müssten sich alle räumlich-anschaulichen Phänomene mit apodiktischer Gewissheit ihren Axiomen gemäss verhalten. Diese wären also die notwendigen Bedingungen alles räumlichen Seins überhaupt, so dass aus der Thatsache räumlicher Anschauung allerdings der Rückschluss auf die transscendental deduzierte Giltigkeit der Axiome gezogen werden dürfte.

schauung unterscheidet und im euklidischen Raum empirische Koëffizienten findet, so ist diese Argumentation unmöglich. Denn was durch Annahme der Ungiltigkeit des Parallelenaxioms aufgehoben wird, ist nicht eine Bedingung der Anschauung, sondern ein Merkmal des euklidischen Raumes. Die beiden Sätze, dass das Krümmungsmass des Raumes konstant, und dass sein Wert gleich null ist, in die sich das euklidische Parallelenaxiom zerlegen lässt, fallen folglich gar nicht unter unsern Begriff der Axiome, sondern so weit sie den Zwecken einer Geometrie von nur logischem Charakter dienen, sind sie Definitionen, so weit sie aber, wovon wir hier handeln, objektiven Wert beanspruchen, Postulate. Eine Rechtfertigung wissenschaftlicher Brauchbarkeit können sie unmöglich anders woher nehmen als aus der Erfahrung. Und nichts anderes als Erfahrung ist es auch, was in uns den Glauben an sie bewirkt, nämlich zu allernächst die ganze Reihe auf physikalischen, insbesondere optischen Verhältnissen beruhender Beobachtungen, dazu das Fehlen jeglicher Gegeninstanz.

E. Mach hat in seinen interessanten „Beiträgen zur Analyse der Empfindungen", Jena 1886, die Eigenschaften der geraden Linie physiologisch beleuchtet und dabei besonders darauf hingewiesen, dass, weil jeder Punkt der Geraden das Mittel der Tiefenempfindungen der Nachbarpunkte ist, die Gerade mit der geringsten Anstrengung gesehen wird. Vgl. a. a. O. S. 91—94; zur Bedeutung physikalischer Erfahrungen für die Geometrie vgl. ferner S. 164/5. (Das an letzterer Stelle gesagte hätte allerdings ausdrücklich auf die Geometrie eingeschränkt werden sollen, die objektiv gelten will; denn das überzeugende der logischen Geometrie — ich würde sie reine Geometrie nennen, wenn der Ausdruck nicht missverständlich wäre — ist unabhängig davon, „dass ihr Erfahrungsmaterial uns besonders leicht und bequem zur Hand ist, besonders oft erprobt wurde, und jeden Augenblick wieder erprobt werden kann", sondern es beruht bloss auf der Apodiktizität eines von klaren Definitionen ausgehenden syllogistischen Verfahrens unter Zugrundelegung einer apriori geltenden synthetischen Funktion.)

Zwingend ist freilich unter all diesen für den objektiven Wert der euklidischen Geometrie aufgeführten Gründen keiner, und die Möglichkeit eines nur im Verhältnis zum Umkreis unserer Beobachtungen verschwindend kleinen Krümmungsmasses des Raumes bleibt für unser Erkennen offen: man kann mit vollem Recht behaupten, dass die Geometrie begründet worden ist im Vertrauen

auf das Augenmass. Dieser Vorwurf ist nicht neu; er ist jedoch doppeldeutig. Denn die Empiristen denken, wenn sie ihn erheben, mehr an das Missverhältnis zwischen den Gegenständen der Natur und den Idealgebilden der Geometrie. Wenn sie behaupten, die Winkelsumme im Dreieck sei nicht genau gleich zwei Rechten, so bedeutet das: sie ist bald grösser, bald kleiner. Die Ungenauigkeit unserer gewöhnlichen Geometrie wird also dort in einem ganz anderen Sinne behauptet, als sie hier für denkbar hingestellt wird. Der erste, der dieses letztere Problem klar erkannt und in dem dadurch bestimmten Sinn an der Uebereinstimmung der Augenmassgeometrie mit der physischen, also am Erkenntniswert der objektiv angewandten euklidischen, gezweifelt hat, war Gauss, der seinem Zweifel durch Messung des Dreiecks Brocken — Inselsberg — hoher Hagen Ausdruck gegeben hat. Solcherlei Messungen sind durchaus berechtigt; denn thatsächlich fehlt uns jedes andere Mittel, das uns überzeugen könnte, dass die euklidische Geometrie auch da anwendbar ist, wo es sich um genaue Grössenbestimmungen und um weite Entfernungen handelt.

Man hat oft dagegen gestritten. Vgl. z. B. Laas, a. a. O. S. 587: „Helmholtz macht die Erkenntnis der Eigennatur unseres Raumes von Messungen abhängig. Aber alles Messen setzt die Neutralität, Festigkeit, Uniformität des Raumes selbst voraus.“ Ich kann nicht einsehen, dass deswegen die Möglichkeit der angestrebten Erkenntnis unbedingt aufgehoben würde. Denn man setze den Fall, unser Anschauungsraum hätte ein sehr beträchtlich von null verschiedenes konstantes Krümmungsmass,[1]) so dass etwa bei einem Dreieck, dessen Seiten 10 km lang sind, die Winkelsumme 181° betrüge. Ein solches Faktum würde Euklid nicht haben hindern können, seine Geometrie aufzustellen. Gauss aber würde bei der erwähnten Messung ein Resultat gefunden haben, das ihn gewiss bewogen hätte, genau nachzuprüfen und an anderen Orten zwecks Vergleichung neue Messungen anzustellen. Würden nun alle unter den verschiedenartigsten physikalischen Umständen geschehenen Messungen das Ergebnis der ersten bestätigen, so würde der Zweifel an der Richtigkeit irgend welcher normativ zu grunde gelegten Voraussetzung nicht mehr zu bannen sein. Durch zweckmässige Abwechslung in den Methoden der Messung, durch Vornahme derselben in den von einander weitest entfernten Gegenden u. s. w.

[1]) Auf die Notwendigkeit, zwecks Entscheidung der allgemeinen Frage die Spezialfälle zu untersuchen, hat schon Kerry hingewiesen. Vgl. „System einer Theorie der Grenzbegriffe“, S. 95.

liessen sich nach und nach alle Voraussetzungen ausschalten und durch andere ersetzen. Und wenn schliesslich die gefundenen Resultate zusammenstimmten, sobald ein bestimmter Wert für das Krümmungsmass des Raumes eingesetzt würde, warum ihn dann nicht annehmen und in den euklidischen Eigenschaften des Anschauungsraums die zu Unrecht vorausgesetzte Norm erkennen? Der Gedanke, sich durch „Messen von Körper durch Körper über die Natur des Raums" belehren zu lassen (vgl. Sigwart, „Logik" II, S. 82), ist keineswegs so chimärisch, wie er zunächst zu sein scheint, zumal nicht bei konstantem Krümmungsmass, in welchem Falle die empirische Kontrole ziemlich einfach sein würde, da sich wegen der Abhängigkeit der Winkelsumme von der Grösse der Seiten jedes Resultat vorausberechnen liesse, sobald nur ein einziges genau festgestellt ist. — Oder aber, wenn man Ergebnisse gehabt hätte, die sich nicht in einer Formel hätten vereinigen lassen, so wäre — vorausgesetzt immer die grösste Sorgfalt bei Vornahme der Messungen — schliesslich kaum ein anderer Schluss übrig geblieben als der, dass das Krümmungsmass des Raumes keinen konstanten Wert besitze.

Ob es möglich ist, auch dann noch Messungen vorzunehmen, wenn die Winkel nicht mehr unmittelbar, d. h. vom Scheitel aus messbar sind, wie sie im angeführten Beispiel waren, ob also z. B. eine Berechnung, wie sie Lobatschewsky von einem Dreieck angestellt hat, dessen Seiten der Entfernung der Erde von der Sonne gleich sind, überhaupt noch Anspruch auf Anerkennung haben kann (was auch von Mathematikern vielfach bestritten wird; vgl. z. B. Killing, „Einführung in die Grundlagen der Geometrie", S. 18), scheint mir sehr fraglich; doch möchte ich die Entscheidung hierüber den Mathematikern überlassen. Für unser rein theoretisches Interesse ist sie ohne Bedeutung. Hierfür genügt es, am gaussischen Beispiel nachgewiesen zu haben, dass die Messung des Krümmungsmasses nicht notwendig im Zirkel zu verlaufen braucht.

Indem nun aber Gauss die Winkelsumme des genannten Dreiecks mass, verfuhr er in ähnlicher Weise kritisch gegen die Geometrie, wie Kant gegen die Vernunft kritisch verfahren ist. Es ist denkbar, dass erneute Messungen die Grenzen des Raumes von verschwindender Krümmung immer weiter ausdehnen; es ist aber auch denkbar, dass eine Entfernung gemessen wird, in der unsere gewöhnliche Geometrie nicht mehr gilt. Wir dürfen uns aber auf keinen Fall je für berechtigt halten, ihre Geltung vom unendlichen zu behaupten. Es wäre das transscendente Anwendung eines

methodologischen Prinzips — transscendent, weil, mit Kant zu reden, „auf die Vollständigkeit, d. i. die kollektive Einheit der ganzen möglichen Erfahrung und dadurch über jede gegebene Erfahrung hinausgehend“ (vgl. III, S. 95).

Methodologische (regulative, heuristische) Prinzipien sind die uns von der Empirie aufgedrungenen Gesichtspunkte, unter denen wir die Natur beobachten und erforschen. Da sie nun nie in völlig exakter Weise bewiesen werden können, darf kein konstitutiver Gebrauch von ihnen gemacht werden. Sie sind nicht Bedingungen der Erfahrung überhaupt, sondern bestimmter Erfahrungsmodi, Bedingungen der Naturforschung, teils auch der Naturerklärung. Die Erfahrung selbst ist ein Faktum, die Möglichkeit ihrer Erforschung ein Postulat. Niemand, nicht einmal der Solipsist, kann bestreiten, dass er Erfahrung hat. Dass sich aber die verschiedenen Erfahrungen wissenschaftlicher Bearbeitung fügen, dass sie innerhalb gewisser Grenzen begreiflich sind, das glauben wir, aber das beweisen wir nicht. Der einzige Beweisgrund, der sich geltend machen lässt, ist die Thatsache exakter Naturwissenschaft, und die Existenzberechtigung dieser Thatsache ist allerdings derart gut beglaubigt, dass sich kein vernünftiger ihrer Ueberzeugungskraft entziehen kann. Sehen wir jedoch genau zu, so ist es ein Stück Philosophie des common sense, mit dem wir uns abfüttern lassen, sobald wir diese Thatsache als bewiesen hinnehmen. Denn die Skepsis gegen das Postulat der Möglichkeit einer Naturwissenschaft ist nicht anders zu besiegen als durch das Zerhauen eines Knotens, der sich nicht lösen lassen will, ja dessen Unlösbarkeit unschwer darzuthun ist. Dass ein beträchtlicher Unterschied dazwischen besteht, ob ich etwas als Bedingung der räumlichen Anschauung, oder ob ich es als Bedingung der Wissenschaft nachweise, ist wohl selbstverständlich. Erstere beweist sich durch ihr unmittelbares Dasein, letztere zwar auch durch ihr Dasein, das aber erst durch den Nachweis der Uebereinstimmung der Einzelbeobachtungen, also induktiv bestätigt wird. Raumanschauung ist, das wissen wir. Ob auch Wissenschaft ist, das wissen wir nicht, aber wir wollen, dass sie sein soll: die Möglichkeit der Wissenschaft ist ein Postulat, das wir an die Natur stellen, das Postulat ihrer Begreiflichkeit. Wenn sich nun auch im Verlauf der Wissenschaftsentwicklung die Berechtigung des Postulats glänzend bestätigt hat, so hört es doch darum nicht auf, Postulat zu bleiben, wenn es auch ein solches geworden ist, an dessen thatsächlicher Erfüllung kein Zweifel mehr besteht, so dass

man sagen kann, es habe sich allmählich zu einem durch zahlreiche Induktionen gestützten Empeirem umgewandelt. Indessen giebt es doch noch Fälle, in denen es recht zweckmässig ist, sich des wirklichen Charakters aller induktiven Wissenschaft zu erinnern, nämlich alle die Fälle, in denen die Gefahr besteht, blosse Forschungsprinzipien für Naturprinzipien zu halten. Die Leichensteine über den Systemen jener von der Natur emanzipierten Naturphilosophen, die es den Thatsachen zum Fehler anrechneten, wenn sie sich ihrer Logik nicht fügen wollten, bedeuten für den modernen Denker ein ernstes Memento, eine eindringliche Mahnung zu kritischem Forschen. Wohl kann die menschliche Vernunft methodologische Prinzipien frei entwerfen und dadurch die bloss empirische Forschung unterstützen; ob aber diesen Geistesprodukten auch heuristische Bedeutung zukommt, kann nur an der Erfahrung selbst entschieden werden. Descartes' Satz von der Erhaltung des Bewegungsquantums wäre, methodologisch gebraucht, berechtigt gewesen, bis ihn die Erfahrung widerlegte; Mayers Satz von der Erhaltung der Energie hätte keinen höheren Erkenntniswert, wäre er nicht längst durch die besten Messungen erprobt. Es ist Mayers höchstes wissenschaftliches Verdienst, dass er selbst von vorn herein darauf bedacht gewesen ist, seinem Prinzip zahlenmässig exakte Grundlagen zu schaffen. Die apriori konstruierenden Philosophen sind die verspekulierenden Haussiers an der Börse der Erkenntniswerte: sie kaufen fest, was sie nur zur Probe übernehmen dürften; sie machen Bankrott, wenn die von ihnen erstandenen Effekten sinken; sie verwerten konstitutiv, was noch der Verifizierung durch die Erfahrung benötigt. Denn solcherlei „Unabhängigkeit von der Erfahrung" garantiert keine Allgemeingiltigkeit. Dieses Prädikat kommt nur den Prinzipien apriori zu, deren eines wir oben in der Raumanschauung nachgewiesen haben. Man kann solche Prinzipien im Anschluss an Kant transscendental nennen. „Ein transscendentales Prinzip ist dasjenige, durch welches die allgemeine Bedingung apriori vorgestellt wird, unter der allein Dinge Objekte unserer Erkenntnis überhaupt werden können" (Kritik der Urteilskraft IV, S. 19). Diese Sätze sind rein formal; sie geben nur die „Prinzipien von Verhältnissen". Hingegen drücken die methodologischen Prinzipien ganz bestimmte thatsächliche Verhältnisse aus. Erstere ermöglichen die Erfahrung überhaupt, weil sie aus der Einheit, d. i. der formalen Identität des Bewusstseins selber folgen; letztere geben dem Verstand die Direktive, in welcher Weise er die Erfahrungselemente zu verarbeiten hat.

Der Erkenntniswert ist selbstverständlich nicht für alle methodologischen Prinzipien gleich, sondern er stuft sich ab nach der Anzahl und der Zuverlässigkeit der Induktionen, auf die sie sich stützen. Die Forderung der Möglichkeit der Naturwissenschaft[1]) hat sich bisher überall bestätigt; darum werden wir geneigt sein, solchen Sätzen, die sich aus ihr ableiten lassen, schon aus diesem Grund hohe Wahrscheinlichkeit zuzusprechen. Gleichwohl wäre es unberechtigt, ihnen ohne weitere Bestätigung denselben Grad der Gewissheit beizumessen, wie den bereits erprobten und anerkannten Corollarien des genannten Grundpostulats. Denn auf einem neuen Gebiet bedarf dieses selbst erst der Bestätigung. Es besteht hier ein Wechselverhältnis, insofern jedes Corollar, wenn durch die Erfahrung bestätigt, das allgemeine Prinzip ebenso sehr stützt, wie es vorher von diesem gestützt worden war. Nun gehört offenbar der Satz von der Konstanz des Krümmungsmasses an allen Punkten des Raums in die Reihe dieser Corollarien. Wir werden darum seine Richtigkeit von vorn herein für sehr wahrscheinlich halten, aber doch nicht in dem Masse, dass wir auf exakte Bestätigung völlig verzichteten; denn es handelt sich hier um einen Fall, auf den das Grundprinzip selbst noch nicht geprüft worden ist.

Dass das Krümmungsmass des Raums den Wert *null* haben soll, folgt nicht aus diesem allgemeinen Postulat; denn z. B. ein sphärischer Raum lässt ebenso sehr die Möglichkeit astronomischer Messungen zu wie ein ebener. Wir haben darum — abgesehen von Erfahrungsthatsachen — keinen Grund, letzteren für besonders wahrscheinlich zu halten. Da uns bis jetzt indessen noch keine Erfahrung ein Krümmungsmass kennen gelehrt hat, werden wir bei allen geometrischen und astronomischen Berechnungen den *ebenen* Raum zu grund legen, jedoch mit dem Bewusstsein, dass wir nicht im stande sind, seine Giltigkeit für den unendlichen Weltraum darzuthun. Der Erkenntniswert des Parallelenaxioms ist also geringer als der des Axioms von der Verschiebbarkeit der Gebilde ohne

[1]) Man glaube nicht, diese Forderung auf Konto der transscendentalen synthetischen Einheit der Apperzeption oder einer transscendentalen Einheit der Erfahrung schreiben zu dürfen. Denn transscendental ist solche Einheit nur, so weit es sich bei ihr um die Einheit des *Subjekts* handelt, woraus für die Objekte lediglich eine *formale* Einheit folgt, eine einheitliche Form der Erfahrung. Alles transscendentale ist insofern nur subjektiv; die Möglichkeit der Naturwissenschaft ist jedoch das Postulat einer objektiven Einheit, der Identität des Inhaltes, nicht bloss der Form. In Folge dessen ist die Einheit der wissenschaftlichen Erfahrung wohl methodologisch, aber nicht transscendental zu rechtfertigen.

Aenderung ihrer geometrischen Gestalt. Denn dieses hat bereits vor jeder empirischen Untersuchung einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit wegen seiner Zusammengehörigkeit mit dem Prinzip von der Möglichkeit der Naturwissenschaft, der jenem fehlt. Beide Axiome haben jedoch nur regulativen Erkenntniswert, und Riemann war mithin durchaus im Recht, ihren hypothetischen Charakter zu betonen. — Dabei ist selbstverständlich, dass sie Hypothesen nur sind, so fern es sich um ihre Bedeutung als Voraussetzungen einer auf empirische Objekte anwendbaren Geometrie handelt. Verzichtet man darauf, in der euklidischen Geometrie ein Vehikel der empirischen Naturforschung zu sehen, stellt man sie also auf eine Stufe mit den nichteuklidischen Systemen, so werden aus den Hypothesen logische Merkmale, Nominaldefinitionen. Sieht man endlich von der Geometrie ab, und betrachtet man nur unsere menschliche Raumanschauung, so sind Homogeneität und Ebenheit Versuche, die Thatsachen, welche unserer Raumanschauung zu grunde liegen, begrifflich zu fassen. Sie sind Merkmale, von denen wir nicht mit Gewissheit sagen können, ob sie ein adäquater Ausdruck für die Thatsachen sind, die wir mit ihnen bezeichnen wollen. Apodiktisch können wir keine einzige der aufstellbaren Geometrien als objektiv anwendbar bezeichnen; aber jeder beliebigen dieser Geometrien können wir hypothetisch objektive Anwendbarkeit zulegen, nämlich unter Voraussetzung des thatsächlichen Vorhandenseins ihrer logischen Merkmale, der realen Anwendungsmöglichkeit ihrer Nominaldefinitionen.

Die „Wissenschaft von allen diesen möglichen Raumesarten", „die höchste Geometrie, die ein endlicher Verstand unternehmen könnte" („Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte" § 10; V, S. 27), ist die Geometrie, mit der wir uns — so ferne wir apodiktische Urteile wollen — bescheiden müssen; sie ist die Grenze unseres Erkennens. Denn was die euklidische Geometrie hat sein wollen, eine zugleich auch objektiv giltige Geometrie, ist ein transscendentes Problem, weil es „eine Erkenntnis betrifft, von der jede empirische nur ein Teil ist", nämlich „das Ganze der möglichen Erfahrung" (Vgl. Kritik der reinen Vernunft, II, S. 251).

# Kant's Lectures on the Philosophical Theory of Religion.

By Walter B. Waterman, Boston (Mass).

Kant's Lectures on the Philosophical Theory of Religion first appeared in 1817, and in a second edition, by the same editor and this time with his name, Poelitz, in 1830. I know of no account of their contents. They have been greatly neglected.

Poelitz informs us that the Lectures belonged to Rink, one of Kant's colleagues, and that they were published with very little change. If I do no more than direct attention to these Lectures, it will be enough. For they certainly merit the consideration of the student of Kant.

It is not my purpose to give a complete presentation of the thought of the book. Any one can read it for himself, if he is fortunate enough to obtain a copy, for it is hard to find it for sale. But I desire to direct attention to some points in it.

I take up first the proofs of the existence of God. He presents his proof from possibility. The possibility of things depends on existence, on a real necessity (Realnotwendigkeit). He refers to Der einzig mögliche Beweisgrund, and states that nevertheless the proof from possibility in this latter work is not apodictically certain, but can only prove the subjective necessity of accepting it. The proof cannot he refuted, because it has its basis in human nature (67).[1]) The ens originarium, which is at the same time ens realissimum, is a necessary transcendental hypothesis (70). See also pp. 38, 71, 87, 88, 114, 146. And not only the ens realissimum, but also the predicates contained in it, are an undoubted hypothesis (87, 88).

[1]) References are to the first edition.

In defining God logical possibility is not a sufficient test. There must also be real possibility, in order that the realities attributed may not cancel each other in their effects (38, 39, 52, 53, 66, 91). This thought recurs several times. We cannot know that all realities could be in one object (54). A priori human reason can neither prove nor disprove the possibility of God (55, 66). See the Critique of Pure Reason (a 580) for the same general idea.

In discussing the predicates to be applied to the substrate of possibility (44, 45, 46), Kant affirms that there need be no hesitation in making use of the concepts of pure reason, for they apply to things in general and determine them through pure understanding, (see also p. 15) — compare § 58 of the Prolegomena, where mere categories afford a concept not limited to conditions of sensibility — and in thinking of God as ens realissimum, he is certainly considered as a thing. Only the deistic position is reached by these transcendental concepts. They are God's possibility, his existence, necessity — or such existence as results from the concept — substance, unity of substance, simplicity, infinity, continuance, presence, and others. To proceed to the theistic view, we take as model our soul, than which nothing in our experience could have more reality. In one place God is called prima causa mundi. Also on p. 182, the highest cause on p. 183.

The cosmological proof is treated thus. "To be sure I can deduce from the existence of the world and its contingent phenomena some sort of a highest primitive being" (146). This doctrine is termed "only an hypothesis, although necessary for us as an explanation, and therefore an opinion, although highly probable" (147). Reason presses us to believe in absolute necessity, but when we endeavor to see its possibility we have to stop (205). We cannot assert such an existence (114), nor deny it (116). See also pp. 65, 66. Physicotheology furnishes a regulative, but not constitutive, principle (124). It is merely an hypothesis (130). The structure of a moth (115) and of the eye (124) is used as proof. See also p. 170. This proof is similar in method to the cosmological. In the latter you argue from concepts of a world in general, while in the former from this present world (17).

Faith in God for moral reasons is a necessary postulate (129), a presupposition from objective reasons, and is as certain as a mathematical demonstration (30). The three articles of moral faith are God, freedom of the will, and a moral world (159). It is God's

wisdom that we should not know, but believe, that there is a God (147, 148. cf. 204). The same thought occurs in the MS. of Kant's Metaphysics termed $K^2$ by Heinze (Vorlesungen Kants, &c. 711). Without faith in God, all subjectively necessary duties lose their objective validity (129). See also pp. 199, 200.[1]) Morality would have no motives without God and a future life (129). Because of sense our morality would have no reality, he declares similarly, unless there was a being all-perfect, all-knowing, all-powerful, holy, and just (31, 32). He who lacks moral faith is a good-for-nothing (147). Compare Poelitz' Lectures on Metaphysics, 352, 382 (references to this work are to Tissot's French translation), and, for a different view, the remarks on Spinoza, Appendix, § 87, of the Critique of Judgment.

"But what now is the right use of the will which the rational creature should make? Such which can stand under the principle of the system of all ends. A general system of ends is only possible according to the idea of morality. Accordingly the legitimate use of our reason will only be that which is performed according to the moral law" (172). See also 31, 105, 128, 133. "Only in so far as rational creatures can be regarded as members of this general system have they a personal worth. For a good will is something good in and for itself, and accordingly absolutely good."

Morality gives one worth because it makes one a member in this great kingdom of all ends (173). If one lies, his end is at variance with that of the others. The general rule of morality is: "If all human beings did it, could there then also be a unity of ends?" (173). In the case of happiness, we can have no concept of the whole, and therefore cannot act from the idea of happiness (105). Cf. Werke R. VIII, 43, 44, 149. — "Human good fortune is not possession of, but advance to, happiness" (158). — „Man acts according to the idea of freedom, and eo ipso he is free" (121).

This is the best possible world, for were a better possible, a better will than the divine would be possible. — — — But this is a contradiction (168, 169). The same argument is in Poelitz' Lectures on Metaphysics (430, 431 Tissot). Nevertheless Kant declares, "For truly were our ball of earth the world, it might be difficult to hold it with conviction as the best, because, truthfully spoken, the sum of pain might indeed balance the sum of good (169). But even

[1]) cf. MS. $K^2$ on page just cited.

in pain, he affirms, there is a motive for activity, and therefore one could call it beneficent. See also p. 143. Again, it is a necessary maxim for our reason that in the organic every thing contains the best fitted means to certain ends. Therefore one would expect this in the kingdom of reason as well, and must for the sake of reason accept that this world is arranged in the best way" (170, 171).

The discussion of Hume is interesting. Hume objects (1) that we cannot see how the highest being has the perfections ascribed to it, and (2) whence they come. Kant replies with his possibility proof, and states also that the abiding together of the perfections and their origin result from absolute necessity, which we cannot see into, but cannot therefore deny. Hume is wrong in supposing the world derived from a blind force. It is from understanding.

Also interesting is the discussion concerning a faculty of knowledge in God. We cannot prove that it could coexist with other perfections, yet it is in our favor that we can combine it, while the deist cannot know that God lacks such a faculty. We have a far greater right to attribute this faculty to the ens realissimum than to deny it (91, 92). But a much stronger reason is from the nature of an ens realissimum (92, 93). For as the source of possibility of all things, it is source of understanding in man, and therefore must have understanding itself. This he holds in spite of the objection of the deist that something else in God may be the cause of understanding in us. But God's understanding is not like ours.[1])

Kant treats (98—101) the division of divine knowledge into (1) scientiam simplicis intelligentiae, into (2) scientiam liberam, and into (3) scientiam mediam. The division could hardly be thought in God. By (1) is understood knowledge of everything possible, by (3) of everything actual. But there is no such distinction in God, for "a perfect knowledge of the possible is at the same time a knowledge of the actual. The actual in already comprehended under the possible, for that which is actual must also be possible, else it would not be at all actual."

The division into scientiam mediam is not useful, for if God knows all that is possible, he knows it both in itself and in nexu, and thus knows all possible worlds.[2])

The idea of prayer is that it must never be used for gain,

[1]) cf. MS. $K^2$ pp. 703, 716, 717 in Heinze's Vorlesungen Kants etc.

[2]) cf. MS. $K^2$ (720, 721 of Heinze), MS. $L^2$ (588 of Heinze), and Poelitz' Metaphysics (Tissot), 404.

and if it concerns bodily advantage, with trust. Its moral value is that thereby thankfulness and resignation to God are caused in us (193).[1])

Particularly noteworthy in the Lectures is the treatment of evil. Poelitz directs attention to this point, and suggests a comparison with the doctrine of the Religion within the Limits of mere Reason. Man is created free, with animal instincts and senses, which he must overcome. Man must accomplish himself the cultivation of his talents, and make good his will from a barbarous condition. The result will be missteps and follies due to himself. "The evil in the world one can therefore regard as the imperfect development of the germ to the good. Evil has no particular germ; for it is mere negation and consists only in the limiting of the good. It is nothing more than incompleteness in the development of the germ to the good from a state of barbarity. But the good has a germ for it is independent." The strength of animal instincts leads man into evil. "The first development of our reason to the good is the source of evil."

Accordingly evil is unavoidable. "God wills the displacement of the evil through the forcible (allgewaltig) development of the germs to perfection." Evil is not a means, but an incidental consequence (Nebenfolge) (136 et seq. See also 194, 195). A universal plan is at work in the human race, and finally the greatest possible perfection will be reached (178 see also 140).

Heinze in a note to pp. 579 and 580 of his book is disturbed that Kant in these Lectures treats under Transcendental Theology Ontotheology, Cosmotheology, and Physicotheology, when before he had divided Rational Theology into Transcendental, Natural, and Moral. But on p. 24 Kant gives as a correction that the ontological and cosmological proofs both belong to transcendental theology, and the physicotheological bases itself completely upon the transcendental proof (27).

Almost all of p. 65 of these lectures on religion is so similar to the Critique of Pure Reason (a 612—613) that the parallelism must be explained. Heinze (Vorlesungen Kants, 566, note) also makes mention of this point. Through his reference I see that a passage on pp. 61 and 62 is almost identical with the Critique of Pure Reason (a 607, 608).

It is interesting to inquire when these Lectures were delivered. Poelitz places them in the early years of the eighties (Preface to

[1]) cf. the Seven Small Essays (1788—1791), Werke IV, 505, 506 (II) for a different view of prayer.

2nd ed. XVI), but states that there was no date on the MS. E. Arnoldt has investigated the external evidence, and sets forth what follows.[1]) From the list of Kant's lectures it is seen that Kant announced lectures on natural theology only once. That was in the semester 1785/86, and they were delivered. But according to Hamann (Schriften [Roth] VI, 354) Kant read this subject with an astonishing crowd in 1783/84, yet the course was not announced.

Jachmann reports that Kant constantly (ständig) read natural theology, and best liked to when theologues were present, and once, when from the small number bewished to give up the course, continued on learning that his hearers were mostly theologues. Borowski also reports that Kant lectured on natural theology, but Arnoldt gives no great weight to this testimony, nor can he find out the ground for Schubert's statement, that Kant read natural theology twice[2]) In spite of some objections to the testimony of Hamann and Jachmann, Arnoldt concludes that, besides the certain delivery in 1785/86, it is allowable to make the supposition that Kant also read the subject in the semester Hamann mentions, and one other time to a small number. Arnoldt declares, however, that the supposition that Poelitz' Lectures were delivered in 1785/86 is to be preferred.[3]) Myself I shall have no hesitation in accepting another date than 1785/86, if further facts point away from it.

Any one who has read Kant's Lectures on Metaphysics or those before us will admit that one is lucky to find any fixed support from which to start an investigation into the time of delivery. Here we have two facts to depend upon. One is that Kant appends to the Lectures a history of natural theology according to Meiners' "historia doctrinae de uno vero Deo". This book — the litle of which really contains no "uno" — appeared in 1780, and at the end, in the announcements, is advertised as appearing at Jubilate.

The second fact is that Hume's Dialogues concerning Natural Religion are referred to (113). They appeared in 1779 [1st and 2nd ed.] after the author's death. Kant saw a translation of them in MS. by Hamann in August or September, 1780.[4]) If Kant was

---

[1]) Altpreussische Monatsschrift, Bd. 30, 575—580, 585—587. Also in his Kritische Excurse etc.

[2]) See Altpreuss. Monatsschrift Bd. 30, 580 note for other references.

[3]) See Altpreuss. Monatsschrift Bd. 30, 587.

[4]) Hamann, Schriften (Roth) VI, 158.

able to read English, he could have read the work somewhat earlier.[1]) But in his edition of the Prolegomena (VI) Erdmann makes the point that in the Methodology of the Critique of Pure Reason Kant is ignorant of Hume's Dialogues, while in the Prolegomena he is keenly aware of them. Erdmann's object is to show thus that Kant had finished the Critique before he saw the translation by Hamann. The point is a good one.

But for other reasons no authorities,[2]) so far as I know, place the completion of the writing of the Critique after the end of September, 1780. Therefore the omission of reference to the Dialogues in the Critique shows that he had no acquaintance with them before seeing Hamann's translation.

From the book of Meiners' I conclude that the Lectures were not delivered before the semester beginning April, 1780, and from the reference to Hume's Dialogues that it was not before the winter semester 1780/81. The passages in the Lectures parallel to the Critique of Pure Reason on pp. 61, 62, 65 are striking. But Kant can have taken them from the Critique as well as vice versa. They do not help in determining the date.[3])

I now endeavor to fix a time later than which the Lectures were not delivered. To do this I make use of their ethical doctrine. No exposition of the history of Kant's ethics can be considered complete without an account of it. If he had left nothing else on ethics, he would have made an important contribution.

I inquire what the relation is of the Lectures and the Critique of Practical Reason (published 1788). They hold that without the thought of God to spur on, moral action would be impossible. Because of sense there would be no morality.[4]) No such considerations occur in the Critique of Practical Reason. Morality in it does not need external support.

There is no mention at all of God in the Fundamental Principles of the Metaphysic of Ethics (1785). I remember that

[1]) On Kant's relation to English, see Janitsch, Kant's Urteile über Berkeley 35, and B. Erdmann, Archiv für Gesch. der Phil. I, 63, 64, who deny his knowledge, and H. Vaihinger, Philosoph. Monatshefte XIX, 501, 502, who favors it. Denial of ready knowledge seems now to me the more preferable view.

[2]) I have in mind B. Erdmann, Kritizismus 83, 84; Vaihinger, Kommentar I, 138, 139; Arnoldt, Kritische Excurse; Adickes in his Kantstudien.

[3]) Heinze is valuable on parallelism in Kant (Vorlesungen Kants etc., 566 et seq.).

[4]) cf. the threats and promises of the Critique of Pure Reason (a 811).

Kant purposely does not advance to theism, but it is not needed for morality. Now the Critique of Practical Reason keeps the same point of view as the Fundamental Principles. The latter is presupposed in the former (VIII, 110 R). Therefore, if the Lectures were not delivered after the Critique of Practical Reason was written, they were before the composition of the Fundamental Principles, it would seem. But according to the MS. of Kant's Lectures on Metaphysics, dated by Heinze from the nineties, faith in God is of the highest importance for morality (Vorlesungen Kants etc. 718, see also 711). Therefore I obtain so far no sure help from the Critique of Practical Reason in dating the Lectures.

But there is a second point. The moral law in the Fundamental Principles is "Act as if the maxim of thy action were to become by thy will a universal law of nature" (VIII, 47 R). In the Practical Reason it runs, "Act so that the maxim of thy will can always at the same time hold good as a principle of universal legislation" (VIII, 141 R). Compare there statements, so much alike, with that of the Lectures, "If all human beings did it, could there then also be a unity of ends?" — The formula of the Fundamental Principles about treating persons as ends (VIII, 57 R) is not to the point here. It seems only to occur on p. 177 of the Lectures. — Similarly, the liar in the Fundamental Principles breaks a universal law, while in the Lectures, if one lies, his end is at variance with that of the others.

From these points I argue that as the Lectures are earlier than the Critique of Practical Reason, for that I infer from external evidence, they cannot have been delivered between the time of composition of the Fundamental Principles and it, as these two works were written from the same point of view, but must have been delivered before the writing of the Fundamental Principles.

Now Jachmann was writing off the copy of that work for the printer in August, 1784.[1]) Therefore Kant did not deliver these Lectures later than the winter 1783/84. To my mind, then, the Lectures date between the winters of 1780 and 1783, both inclusive. This period admits the possibility that Hamann's statement, that Kant lectured on natural theology the winter 1783/84, is correct.

In spite of the fact that our Lectures were delivered after the completion of the Critique of Pure Reason, Kant regards the possi-

[1]) Hamann, Schriften (Roth), VII, 156, a reference of Arnoldt's.

bility proof of a most real being as an hypothesis subjectively necessary, something not allowed in the Critique.[1]) It is extremely interesting to compare with these Lectures §§ 57, 58, and 59 of the Prolegomena. There the regulative idea of unity, as in the Critique of Pure Reason, is the outcome. But in thsee Lectures the proof from possibility, with other considerations, is invoked against Hume. See the striking passape on p. 114 of the Lectures.

As regards the cosmological argument, the Lectures do not clearly state, as does the Critique of Pure Reason, that it does not furnish a valid inference to an absolutely necessary being.[2]) These anachronisms, so to speak, are of some value in determining the date of Poelitz' Lectures on Metaphysics.

I consider it a peculiarity of these Lectures that so much is made of the idea that God's predicates must have real as well as logical possibility. I do not find this idea, first occurring in Der einzig mögliche Beweisgrund (1. Abteil, III. Betrachtung 6) in the Lectures on Metaphysics by Poelitz. In the Critique of Pure Reason it has only a couple of lines and a note devoted to it (a 596). The explanation is, I presume, that in the present Lectures Kant has in mind Hume's idea in the Dialogues concerning Natural Religion, that the theistic concepts applied to God cancel each other. See §§ X and XI of the Dialogues and § 57 of the Prolegomena.

A great change occurs in Kant's ethical doctrine in the transition from tho position of the Lectures that evil is mere negation to the later view. In the MS. of his Lectures on Metaphysics $K^2$, dated by Heinze as from 1791/92 or 92/93, Kant declares that moral evil is not a mere want, because it is opposed to a positive ground of determination, the moral law (in our conscience) (Heinze, Vorlesungen Kants etc., 725). The first part (first published in 1792) of the Religion within the Limits of mere Reason is entitled "Of the indwelling of the bad principle along with the good; or, on the radical evil in human nature". Man has a propensity to evil and radical badness (Werke, X, 35, 36 R.), but perversity rather than badness of heart, which on account of the result is also called a bad heart (41),

[1]) In the MSS. of Kant's Lectures on Metaphysics denoted $L^2$ and $K^2$ by Heinze, and dated by him as from probably 90/91, and 91/92 or 92/93 respectively, there is no argument from possibility. $K^2$ does not allow the argument to a first mover, because it cannot get to an ens originarium, which is a noumenon (Heinze, Vorlesungen Kants etc., 582, 703—707).

[2]) Cf. preceding reference to MS. $K^2$.

radical perversity (42), and the origin of this propensity to evil is inscrutable (49). Poelitz (preface VI and 139) explains this change from the doctrine of the Lectures on Religion to the fact that the Religion within the Limits of mere Reason was published under Wöllner. This argument hardly needs refutation.

These Lectures, as also those on Metaphysics, are of value in bringing out a definiteness of treatment of the idea of God which one would not at all expect from the Critiques. But there Lectures have many other claims to attention. They must be of permanent interest to the student of Kant's theology. Their relation to the Critique of Pure Reason can be so well determined aside from their thought — in contrast to the Lectures on Metaphysics — that any lack of clearness in separating the known from the unknown may be corrected.

# Neue Zeugnisse,

## Goethes Verhältnis zu Kant betreffend.

Von K. Vorländer in Solingen.

Im Goethe-Jahrbuch 1898 veröffentlicht der Direktor des Goethe-Schiller-Archivs zu Weimar, Bernhard Suphan, einen bisher noch unbekannten Brief Goethes mit Beilage, die für unser Thema von grossem Interesse sind. Am 3. Januar 1817 nämlich übersandte der Dichter der Erbgrossherzogin von Sachsen-Weimar, Maria Paulowna, als Neujahrsgabe eben jene ‚Kurze Vorstellung der Kantischen Philosophie von D. F. V. R.', die wir nach den Akten des Weimarer Archivs in den Kantstudien II, 213 ff. zuerst veröffentlicht und besprochen haben. In dem Widmungsschreiben meint Goethe, statt eines „heiteren, aus dem Leben gegriffenen und ins Leben zurückführenden" Stückes übersende er ihr hier „vielleicht das Abgezogenste, was Menschen Geist und Sinn von sich selber hören kann". „Diese Blätter jedoch einzureichen bewegt mich nur die mir bekannt gewordene Gewissheit, dass Ew. Kaiserl. Hoheit schon etwas davon vernommen und nicht abgeneigt seyen, einen Blick darauf zu werfen. Demohngeachtet konnte ich nicht unterlassen ein Blatt hinzuzufügen, wodurch die Strenge eines allzuscharfen Denkers vielleicht gemildert und erheitert werden könnte." Dann folgt — im Goethe-Jahrbuch (XIX, S. 35—38) — ein Abdruck der „Kurzen Vorstellung" (K. V.) in der Orthographie der im G.-Sch.-Archiv befindlichen, auch von uns benutzten Kopie, unter Berücksichtigung meiner Textverbesserungen.[1]) Das hinzugefügte „Blatt" aber hat nach G.-J. S. 39 f. folgenden Wortlaut:

[1]) In § 21 ist statt des im Texte stehenden, missverständlichen „oft gedrungen" auf Vorschlag R. Hayms „also gedrungen" gesetzt, was ich gegenüber dem von mir vermuteten „notgedrungen" als Verbesserung ohne weiteres anerkenne.

„[1] Beyliegende kurze Darstellung der Kantischen Philo-
„sophie ist allerdings merkwürdig, indem man daraus den Gang,
„welchen dieser vorzügliche Denecker genommen, gar wohl er-
„kennen mag. Es hat seine Lehre manchen Widerspruch er-
„litten, und ist in der Folge auf eine bedeutende Weise supplirt,
„ja gesteigert worden. Daher gegenwärtige Blätter schätzens-
„werth sind, weil sie sich rein im Kreise des Königsbergischen
„Philosophen halten.

„Eine Bemerkung jedoch, die mir bey Durchlesung auf-
„gefallen, will ich nicht verschweigen. Im §. 3. scheint mir ein
„Hauptmangel zu liegen, welcher im ganzen Laufe jener Philo-
„sophie merklich geworden. Hier werden als Hauptkräfte unseres
„*Vorstellungsvermögens* Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft
„aufgeführt, die Phantasie aber vergessen, wodurch eine unheil-
„bare Lücke entsteht. Die Phantasie ist die vierte Hauptkraft
„unsers geistigen Wesens, sie supplirt die Sinnlichkeit, unter
„der Form des Gedächtnisses, sie legt dem Verstand die Welt-
„Anschauung vor, unter der Form der Erfahrung, sie bildet oder
„findet Gestalten zu den Vernunftideen und belebt also die
„sämmtliche Menschencinheit, welche ohne sie in öde Untüchtig-
„keit versinken müßte.

„Wenn nun die Phantasie ihren drei Geschwisterkräften
„solche Dienste leistet, so wird sie dagegen durch diese lieben
„Verwandten erst ins Reich der Wahrheit und Wirklichkeit ein-
„geführt. Die Sinnlichkeit reicht ihr rein umschriebene, gewisse
„Gestalten, der Verstand regelt ihre productive Kraft und die
„Vernunft giebt ihr die völlige Sicherheit, daß sie nicht mit
„Traumbildern spiele, sondern auf Ideen gegründet sey.

„Wiederholen wir das Gesagte in mehr als einem Bezug!
„— Der sogenannte Menschen Verstand ruht auf der Sinnlich-
„keit; wie der reine Verstand auf sich selbst und seinen Gesetzen.
„Die Vernunft erhebt sich über ihn ohne sich von ihm loszu-
„reißen. Die Phantasie schwebt über der Sinnlichkeit und wird
„von ihr angezogen; sobald sie aber oberwärts die Vernunft ge-
„wahr wird, so schließt sie sich fest an diese höchste Leiterin.
„Und so sehen wir denn den Kreiß unserer Zustände durchaus

[1] Concept von Kräuters Hand, von Goethe durchcorrigirt. Vgl. Goethes Tagebuch 1817, 2. Januar: „Phantasie als 4. Grundkraft des geistigen Wesens".

„abgeschlossen und demohngeachtet unendlich, weil immer ein „Vermögen des andern bedarf und eins dem andern nach- „helfen muß.

„Diese Verhältnisse lassen sich auf hundertfältige Weise „betrachten und aussprechen — z. B.: Im gemeinen Leben treibt „uns die Erfahrung auf gewisse Regeln hin, dem Verstand ge- „lingt es zu sondern, zu vertheilen und nothdürftig zusammen „zu stellen und so entsteht eine Art Methode. Nun tritt die „Vernunft ein, die alles zusammenfaßt, sich über alles erhebt, „nichts vernachlässigt. Dazwischen aber wird unabläßig die „alles durchdringende, alles ausschmückende Phantasie immer „reizender, jemehr sie sich der Sinnlichkeit nähert, immer „würdiger, jemehr sie sich mit der Vernunft vereint. An jener „Gränze ist die wahre Poesie zu finden, hier die ächte Philo- „sophie, die aber freylich, wenn sie in die Erscheinung tritt, und „Ansprüche macht von der Menge aufgenommen zu werden, ge- „wöhnlich barock erscheint und nothwendig verkannt werden muß."

s. m.[1]

Weimar d. 31n *Dcbr*
und 2n *Januar*
1816. u. 1817.

An diese interessante Veröffentlichung schliessen sich im Goethe-Jahrbuche zunächst philologische, den historischen Zusammenhang, insbesondere den schon von dem Herausgeber der „Kantstudien" erratenen Verfasser dem K. V.: Dr. Franz Volkmar Reinhard betreffenden Erläuterungen Suphans (S. 40—43), sodann ein von Rudolf Haym eingeholtes Urteil über den philosophischen Gehalt der Goetheschen Aeusserungen (ebd. S. 43—48).

Suphan kannte bei der Abfassung seiner Ausführungen über die Zeit, in der Goethe die K. V. kennen lernte, noch nicht meinen „Nachtrag", Kantstudien II, 388. Dort habe ich bereits, mit Rücksicht auf die Tagebuchnotiz betr. den Besuch bei dem Amtmann Just, die Wahrscheinlichkeit des späteren Datums (1816) zugegeben. Durch das Datum der Uebersendung an die Erbgrossherzogin — 3. Januar 1817 — in Verbindung mit der Anspielung „schon etwas davon vernommen", wird nun diese Wahrscheinlichkeit nahezu zur Gewissheit. Nebenbei bemerkt, erklärt

[1] „s. m." = „salvo meliori" eigenhändig.

sich durch dasselbe nunmehr auch sehr einfach die bis jetzt undeutbare (Kantstudien II, 182) Tagebuchnotiz zu demselben 3. Januar 1817: „Ueber Kants Philosophie". Wie es ferner auch gar nicht unmöglich ist, dass das Kennenlernen der K. V. zu den erneuten Kantstudien des Jahres 1817 (a. a. O. S. 180 ff.) mit beigetragen hat.

Damit genug des Philologischen. Viel wichtiger ist für uns die Frage: Was lässt sich aus diesem neuen Zeugnis auf Goethes Verhältnis zur Kantischen Philosophie schliessen? Erleidet dadurch unsere bisherige Auffassung desselben eine Aenderung oder lediglich eine Bestätigung? Wir meinen, dass das letztere der Fall ist.

Zunächst kommt die Wertschätzung des Königsberger Philosophen auch hier wieder deutlich zum Ausdruck: nicht bloss in der Thatsache der Sendung an die verehrte Prinzessin überhaupt und der Charakterisierung Kants als „vorzüglichen Denkers", sondern auch in der Weise, wie sich der Eingang der Beilage über seine Lehre ausspricht. Fehlt auch ein ausdrückliches Bekenntnis zur kritischen Philosophie, so ist es doch wohl kein rein historisches Interesse, das Goethe gerade die „gegenwärtigen Blätter" besonders „schätzenswert" erscheinen lässt, „weil sie sich rein im Kreise des Königsbergischen Philosophen halten." In den weiteren Ausführungen erfolgt dann freilich anscheinend ein völliges Ablenken von den Kantischen Pfaden, indem ein „Hauptmangel", eine „unheilbare Lücke" darin gefunden wird, dass Kant die „vierte Hauptkraft unseres geistigen Wesens" neben Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, die Phantasie — „vergessen" habe. Wie lässt sich das vereinigen mit dem, was wir sonst von Goethes Stellung zum kritischen Idealismus wissen?

Zuvörderst ist zu bedenken, dass seine Adressatin eine, wenn auch noch so hochgebildete, Dame ist. Er will eingestandenermassen „die Strenge eines allzuscharfen Denkers" durch seine Beigabe „mildern und erheitern". Dieselbe stellt demnach mehr eine, aus einer besonderen Stimmung geflossene und gelegentlich eines besonderen Anlasses ausgesprochene, sozusagen private Meinungsäusserung dar, als dass sie den Anspruch erhöbe, Kants System eine Verbesserung oder Weiterbildung zu Teil werden zu lassen. Daran ist um so weniger zu zweifeln, als Goethe nirgends in seinen Werken, noch auch, soviel mir bekannt ist, in sonstigen Aeusserungen auf diesen Punkt zurückkommt. Trotzdem halten wir, bei aller geistreichen Anmut, Goethes Bemerkungen doch für mehr als ein blosses heiteres Spiel mit Worten. Sie sind vielmehr ein neues

Zeugnis seiner poetischen Eigenart, die wir so oft in unserer Gesamtdarstellung von Goethes philosophischer Entwicklung sich haben offenbaren sehen. Sie sind, wie Haym a. a. O. S. 43 f. sehr zutreffend bemerkt, „die Zuthat eines Dichters zu den Gedanken eines Philosophen ... Der Dichter huldigt und opfert neben den von dem Philosophen verehrten ernsten Mächten seiner Göttin, dem Schosskinde Jovis, der Phantasie . . .“ Seine Gedanken richten sich im Grunde genommen nicht, wie es nach seinen einleitenden Worten scheint, gegen Kant, „er denkt“ vielmehr „auf Anlass von Kant neben Kant her“.

Ja, wir können noch mehr behaupten! Er denkt eigentlich Kantischer, als er selbst weiss oder ausspricht. Hat denn der kritische Philosoph die Macht der Phantasie oder, wie er zu sagen pflegt, der Einbildungskraft, in seiner Grundlegung der theoretischen Philosophie wie der Aesthetik, nicht voll gewürdigt? Hat nicht die Kritik der reinen Vernunft und gar die Kritik der Urteilskraft diesem „Vermögen“ eine mindestens eben so bedeutende Rolle zugesprochen, wie sie Goethe ihm hier vindiziert? Wir brauchen das vor Kantkennern nicht erst zu beweisen. Nicht Kant also hat die Phantasie in sein System aufzunehmen „vergessen“, sondern in Goethes Geist ist während des seit Schillers Tod verflossenen Jahrzehnts (1806—1816), in dem er „sich von aller Philosophie im Stillen entfernt“, die Erinnerung an die Sätze Kants, von denen er einzelne sogar sich selbst einst angemerkt (vgl. bezüglich der Einbildungskraft Kantstudien II, 224, 225, 227), so verblasst, dass er, ohne es zu wissen, Kantische oder doch Kant verwandte Gedanken äussert. Er hat sich bei Abfassung des „Blattes“ offenbar zu sehr an den zwar allgemeinverständlichen und klaren, aber doch an der Oberfläche bleibenden und vor allem des für die Phantasie am meisten in Betracht kommenden Teiles von Kants System noch gar nicht gedenkenden Extrakt Reinhards gehalten. Was uns also vom bloss philologischen Standpunkt, d. h. nach Goethes eigenen Aeusserungen, als antikantisch erscheint, ist in Wirklichkeit von Kants philosophischen Anschauungen gar nicht so weit entfernt.

In Bezug auf philosophischen Gehalt freilich reicht des Dichters lose Gedankenreihe nicht von ferne an die fest in das System gefügten Ausführungen des Philosophen heran; obwohl Goethe hier gerade die mannigfachsten und fruchtbarsten Anknüpfungspunkte hätte finden können. Wir heben von ihnen nur hervor: die produktive Einbildungskraft als das Vermögen der Synthesis des Mannig-

faltigen oder der Anschauung, die reproduktive Einbildungskraft und das Gedächtnis, das Entstehen des ästhetischen Elementes aus dem freien Spiel der Vorstellungskräfte, zu denen eben auch von Kant ausdrücklich die Phantasie (Einbildungskraft) gezählt wird, und aus deren Verbindung mit dem Verstande das Gefühl des Schönen, mit den Vernunftideen das des Erhabenen entspringt, die Einbildungskraft als Vermögen der Darstellung überhaupt. Alle diese Sätze aus der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der Urteilskraft sind dem Dichter, als er jenes „Blatt" schrieb, offenbar nicht gegenwärtig gewesen; was namentlich bezüglich des letztgenannten Werkes auffallen muss, das er, wenn auch auf seine eigene Weise, doch so tief in sich aufgenommen hatte (Kantstudien I, 83 ff.), während er sich ja mit der Kritik der Vernunft nie tief eingelassen zu haben erklärte (II, 195). Von der eigenen Art, die Gedanken anderer aufzunehmen, zeugt auch hier wieder die Thatsache, dass er einzelne Ausdrücke, wie „Erfahrung" und „Menschenverstand", keineswegs genau im Sinne des Philosophen gebraucht.

Andererseits lassen bei aller eigenartigen poetischen Variation doch genug Kantische Grundtöne sich vernehmen. Die Phantasie, so sehr sie die „Geschwisterkräfte" ergänzt und belebt, wird dennoch als von Sinnlichkeit und Verstand abhängig dargestellt, genau wie dies die von Goethe unterstrichene Stelle der Kritik (S. 164 der 2. Ausgabe, Kantst. II, 224) besagte: „Die Sinnlichkeit reicht ihr" — in Raum und Zeit — „rein umschriebene Gestalten", „der Verstand regelt" — in Kategorien, Schema und Grundsatz — „ihre produktive Kraft"; und die Vernunft, die sich „über alles", so auch „über den Verstand erhebt", „ohne sich von ihm loszureissen", leitet sie aus dem Reich der „Traumbilder" in das Reich festgegründeter „Ideen", zu denen sie (die Phantasie) die Gestalten „bildet oder findet."

Die Worte des Schlusssatzes endlich über die Grenze zwischen „wahrer Poesie" und „ächter Philosophie" mit der ihnen voraufgehenden Begründung haben zwar keine unmittelbare Beziehung zur Kantischen Philosophie; dagegen erinnert die letzte Bemerkung, dass die echte Philosophie der Menge „gewöhnlich barock erscheint und notwendig verkannt werden muss", nicht bloss an ähnliche Ausführungen in den beiden Vorreden zur Kritik der reinen Vernunft, sondern sie kann auch nur von einem Manne niedergeschrieben worden sein, der sich selbst im Gegensatz zur Menge als Freund „echter Philosophie" betrachtet.

So bestätigt denn auch dies neue Zeugnis, wie wir meinen, nur unsere bisher dargelegte Auffassung von Goethes Verhältnis zu Kant: Tiefes Berührtsein von den Grundgedanken des kritischen Idealismus einer-, stets wiederkehrendes Ablenken und eigenartige Auffassungsweise desselben andererseits, beruhend auf dem unverlierbaren Gegensatze zwischen der „anschauenden", immer zum Ganzen, zur „sämtlichen Menscheneinheit" hinstrebenden Natur des Dichters und der zergliedernden Strenge des Philosophen, dem kritische Scheidung erstes Erfordernis bleibt.

Auch Haym s feinsinnige Erörterungen, auf die wir hier nur verweisen können, bewegen sich, wie wir mit Genugthuung verzeichnen, in derselben Richtung.[1]) Er weist darauf hin, wie Goethe „sich immer wieder dem Geleise der Kantischen Untersuchungen nähert, um sofort von denselben wieder abzugleiten," und dass es vergebliche Mühe sein würde, „den Pegasus im Gestänge der Kantischen Philosophie festzuhalten" (S. 47), aber er meint andererseits doch, dass Goethe gerade in Bezug auf den Hauptgedanken der „Beilage" Kant so nahe stehe, „wie nur irgend der Dichter dem Denker stehen kann" (46).

Gerade dies eigentümliche Verhältnis macht die Darstellung der inneren Beziehungen, die zwischen beiden Genien doch obwalten, so schwierig und hat bisher von einer solchen abgeschreckt. Wenn Haym am Schlusse seines Aufsatzes den Wunsch nach einer „zusammenfassenden" Darstellung nicht der Goetheschen Philosophie, wie er mit Recht sagt, sondern seines Verhältnisses zur Philosophie zum Ausdruck bringt, so bekenne ich gern, ihn zu teilen, glaube aber, dass er noch auf längere Zeit hinaus ein frommer sein wird. Denn zu einer Darstellung von Goethes wissenschaftlicher, ethischer, ästhetischer Weltanschauung im Grossen — in ihrem Verhältnis zur Philosophie[2]) — würde, abgesehen von den in der Sache selbst

---

[1]) Auch anderwärts scheint eine der unseren verwandte Auffassung des Verhältnisses von Goethe zu Kant zum Durchbruch zu kommen. So ist von ganz anderer (mathematisch-physikalischer) Seite her L. Goldschmidt in seiner kürzlich erschienenen Schrift „Kant und Helmholtz" (vgl. Kantstudien III, 210 ff.) zu dem gleichen Resultate, wie ich, gelangt (vgl. besonders S. 7).

[2]) In Bezug auf die Beeinflussung der Goetheschen Aesthetik durch die Kantische Philosophie wäre ausser den von mir zitierten zerstreuten Stellen noch der 1799 für die „Propyläen" geschriebene interessante Aufsatz: „Der Sammler und die Seinigen" heranzuziehen, der indes zu seiner Verwertung noch einer voraufgehenden genauen Untersuchung bedarf.

liegenden Schwierigkeiten, eine Vereinigung von gediegener philosophischer und ästhetisch-litterarischer Bildung, von eindringender Goethe- und philosophischer Sachkenntnis und last not least ein Mass künstlerischer Darstellungsgabe gehören, wie sie sich selten in einem und demselben Individuum vereinigt finden. Was die auf Kant bezügliche Seite jenes Verhältnisses angeht, so bin ich übrigens der Meinung, dass wesentliche Züge zu dem Bilde, das ich bereits entworfen, kaum hinzugefügt werden können.

---

Ich benutze die Gelegenheit, um einige mir neuerdings bekannt gewordene Ergänzungen bezw. Berichtigungen hinzuzufügen.

Am 19. Dezember 1798 schreibt Goethe an C. G. von Voigt (Weimarer Ausgabe, Abt. Briefe XIII, 347), Kants Anthropologie mache auf ihn „durch die kalte Höhe, von der aus die Vernunft auf das ganze Leben wie auf eine böse Krankheit herunter sieht, einen untröstlichen und unheimlichen Eindruck". Ein solches Buch solle man „im Frühjahre lesen, wenn die Bäume in Blüte stehen, um von aussen ein Gegengewicht zu erhalten." Er selbst habe es zwar im Winter gelesen, aber „umgeben von spielenden Kindern, die wohl die blühende Natur ersetzen können." Ein interessantes Seitenstück zu dem am gleichen Tage an Schiller gerichteten Briefe über dasselbe Thema (Kantstudien I, 336) und ein neuer Beleg für meine dortigen Ausführungen.

Die zweite „stark vermehrte" Auflage von „Goethes Unterhaltungen mit dem Kanzler Friedrich von Müller, herausgeg. von C. A. H. Burkhardt, Stuttgart 1898," bringt über unser Thema direkt nichts neues. Nur muss ich, nach Einsicht in dieselbe, zwei Data berichtigen. Das Kantstudien II, 193 angeführte Gespräch hat nicht am 21. April 1821, sondern am 22. April 1823, des ebenda S. 195 zitierte nicht am 29., sondern am 19. Dezember desselben Jahres (1823) stattgefunden. Von Urteilen Goethes über andere Philosophen trage ich aus demselben Buch noch nach:

22. Januar 1819. „Sein Lob von Schopenhauers Werk" (gemeint ist „Wille und Vorstellung", vgl. Kantstudien II, 192). Dahinter die bei Burkhardt auf einen Doppelpunkt folgende Bemerkung: „Wie enden Spinozisten". (Offenbar auf eine Stelle aus genanntem Werk, wahrscheinlich WW. I, 540 Anm. ed. Grisebach, zu beziehen).

Am 20. Februar 1821 findet Goethe die Naturanschauung des Lukrez „grandios, geistreich, erhaben", während man sich auf seine

„extremen“ und „abstrusen“ Lehrsätze über die ewige Vernichtung eben so wenig einlassen solle, wie bei Spinoza „und anderen Ketzern“; beide seien, über die abergläubische Furcht der Menge ergrimmt, in das entgegengesetzte Extrem verfallen. „Wären die Menschen en masse nicht so erbärmlich, so hätten die Philosophen nicht nötig, im Gegensatz so absurd zu sein.“ —

Mit Kantstudien II, 203 vergleiche man S. 68 (15. 5. 1822): „Den Beweis der Unsterblichkeit muss jeder in sich selbst tragen, ausserdem kann er nicht gegeben werden.“ Am 18. Juni 1826 eifert Goethe gegen die übertriebene Wertschätzung der Mathematik, die nur identische Sätze liefere (also im Gegensatz zu Kant); „die Pythagoreer, die Platoniker meinten Wunder, was in den Zahlen alles stecke, die Religion selbst; aber Gott muss ganz anderswo gesucht werden.“

Einen humoristisch-satirischen Beigeschmack endlich gegenüber dem Hegelianismus (der nach Steiner die Philosophie Goethescher Weltanschauung ist) haben die Worte vom 24. April 1830: „Da hat mir jetzt so ein Ueber-Hegel aus Berlin seine philosophischen Bücher zugeschickt, das ist wie die Klapperschlange, man will das verdammte Zeug fliehen und guckt doch hinein. Der Kerl greift es tüchtig an, bohrt gewaltig in die Probleme hinein, von denen ich vor achtzig Jahren soviel als jetzt wusste, und von denen wir alle nichts wissen und nichts begreifen. Jetzt habe ich diese Bücher versiegelt, um nicht wieder zum Lesen verführt zu werden.“ Wer mit dem „Ueber-Hegel“ gemeint gewesen ist, wissen wir nicht; und „versiegelte“ Bücher haben wir in der philosophischen Abteilung der jetzigen Goethe-Bibliothek nicht gefunden. Aber symbolisch bezeichnend sind doch die in übermütigem Scherze gesprochenen Worte des Achtzigjährigen für seine Stellung zur Philosophie überhaupt. Trotz seiner poetischen Grundanlage hat es ihn immer wieder zu dem „verdammten Zeug“, — der Philosophie getrieben; und dass er die Probleme ablehnt, von denen wir „nichts wissen und begreifen“, ist, wenn nicht aus dem Kritizismus hervorgegangen, so doch in dessen Geiste (vgl. Kantstudien II, 203) gedacht.

# Zwei Thomisten contra Kant.

Von Fritz Medicus in Halle a. S.

## I.

Franz Ludwig von Erthal, Fürstbischof von Würzburg, hat bekanntlich seinen Professor der Philosophie, Matern Reuss, zu Kant nach Königsberg geschickt, damit er dort von dem grossen Weisen selbst in die ganze Tiefe des neuen Systems eingeführt werde. Mehr als ein Jahrhundert ist seitdem vergangen. Auch in der Würzburger Diözese sind seit etwa 50 Jahren die Spuren des freien Erthal'schen Geistes verschwunden, und überall in der katholischen Welt herrscht heute ein einziger Philosoph, Thomas von Aquino. „Sancti Thomae sapientiam restituatis et quam latissime propagetis" heisst es in der Encyclica „Aeterni patris" vom 4. Aug. 1879. Wenn also auch meine folgenden Ausführungen nur Einzelfälle aufs Korn nehmen, so dürfen diese doch mit Recht als typisch betrachtet werden.

Schon mehrfach haben die „Kantstudien" Gelegenheit gehabt, darauf hinzuweisen, wie Thomas von Aquino für die katholische Kirche von ähnlicher Bedeutung ist, wie Kant für den Protestantismus (vgl. Bd. I, Hft. 3 und 4, S. 442, 479; Bd. II, Hft. 4, S. 485), und weil der Katholizismus weiss, wie eng Kant zum Protestantismus steht, richtet er seine Polemik gegen keinen anderen Philosophen mit nur annähernd ähnlicher Intensität wie gegen den Lehrer der Autonomie des sittlichen Bewusstseins, den Lehrer der protestantischen Sittlichkeit. — Aber man greift klug genug nicht gleich da an, wohin man hinaus will, sondern man wendet sich zunächst gegen die erkenntniskritische Grundlage der Kantischen Ethik, man sucht den stolzen Bau von Grund aus zu zerstören, und wenn wir der „Revue Thomiste" glauben dürften, so wäre gute Aussicht da: „Sa base est fragile, ses ligatures n'ont que l'apparence de la solidité" (Revue Thomiste, 5. Jahrg., Nr. 1, S. 3). Genanntes Organ der Dominikaner brachte nämlich im vorigen Jahre in der März-, Mai- und Septembernummer (Nr. 1, 2 und 4) eine Artikelserie mit der Tendenz, die Inferiorität Kants gegenüber der Aristotelischen Scholastik darzuthun. Die Aufsätze entstammen der Feder des Dominikanerpaters A. Gardeil. Den Anlass ihres Erscheinens bieten die Kantvorlesungen des — auch

an der Redaktion der „Kantstudien“ beteiligten — bekannten Pariser Professors É. Boutroux. (Diese Vorlesungen wurden bereits im ersten Band der „Kantstudien“, S. 491 angezeigt). Der dritte Artikel: „Ont-ils vraiment 'dépassé Kant'?“ knüpft dann noch an Schriften dreier französischer kritischer Philosophen, Gory, Thouverez und Brunschvigg, an. Er ist für uns von geringerem Interesse. Seine Absicht ist, den genannten Denkern nachzuweisen, dass sie vergeblich streben, über Kant hinauszukommen, so lange sie an der kritischen Grundthese festhalten, dem Bruch zwischen Vorstellungswelt und Sein. Wichtiger für uns schon ist die zweite Abhandlung: „Devons-nous 'traverser Kant'?“ Boutroux hat in seinen Vorlesungen die Frage bejaht: Wenn wir über Kant hinausgehen wollen, müssen wir durch seine Kritik hindurchgehen, müssen wir sie „traverser d'un bout à l'autre“ (Nr. 2, S. 180). Was heisst nun „traverser“? Gardeil sagt ganz richtig, es könne zweierlei bedeuten: entweder man geht durch eine Lehre hindurch wie durch eine unsichere Gegend, um sie kennen zu lernen und imstande zu sein, ihre Gefahren zu meiden. Dergleichen unangenehme Beschäftigungen seien oft recht nützlich, mitunter notwendig. Und in diesem Sinne sei es auch ganz gut, wenn man durch die Kantische Kritik hindurchgehe. Das sei aber nicht die Meinung Boutroux': Boutroux hat sein vorhin zitiertes Wort selber durch den Ausdruck umschrieben „es ist nicht mehr erlaubt, sich dem Kantischen Kritizismus zu entziehen.“ „Man muss durch ihn durchgehen“ heisst also hier „man muss ihn in sich aufnehmen“. Boutroux ist nun aber keiner von denen, die auf des Meisters Worte schwören; er hat an den Resultaten der Kantischen transscendentalen Aesthetik und Analytik mannigfache Kritik geübt. Er will ja selbst „dépasser Kant“. Was ist es also, dem er sich „nicht entziehen“ kann? Nun, erstens bleibt auch von den positiven Ergebnissen der Kantischen Lehre noch gar Manches übrig; dann aber vor allem der Geist der kritischen Forschung: die Methode. Das ist die Antwort, die man erwarten sollte, die aber Gardeil nicht giebt. Die Uebereinstimmung in den positiven Resultaten ignoriert er, und über die Methode Kants hat er bereits im ersten Artikel eine Ansicht entwickelt, auf die wir noch zu reden kommen. Nach Gardeils Meinung bleibt von Kants Werk nur übrig „la partie destructive et négative“ (181) als dasjenige, das Boutroux annehmen darf. Nun aber steht für unsern Scholastiker die Sache so: Der negative Teil der Kantischen Kritik ist eine Demonstration der Unmöglichkeit der Metaphysik. Wenn damit auch die Aristotelisch-scholastische Metaphysik bekämpft sein sollte, dann wäre es allerdings nötig, in Boutroux' Sinne durch die Kritik hindurchzugehen, um über sie hinauszukommen. Diese Voraussetzung trifft jedoch nach Gardeil nicht zu: Die Lehre von der intellektuellen Anschauung, wie sie die klassische Metaphysik der Scholastik hat, wird nicht berührt von Kants Argumentationen, die sich nur gegen den ontologischen Dogmatismus kehren. Diejenige intellektuelle Anschauung, deren Ueberwindung durch Kant Boutroux verkündet hat, ist die Lehre der Platoniker, dass wir in unmittelbare Beziehungen zu den Ideen zu treten vermöchten (183); unerschüttert aber steht noch die Aristotelische Lehre von der intellektuellen Anschauung,

der Erkenntnisweise, die ausgeht von der Erfahrung und durch verstandesmässige Abstraktion die Objekte für die intellektuelle Anschauung präpariert. Mit schwer verbissenem Grimm wird Boutroux vorgeworfen, dass er die Hauptsache unberücksichtigt lasse: „Pourquoi donc, dans cette seizième leçon, où il détermine le caractère intuitif des principales doctrines dogmatiques, M. Boutroux cite-t-il Platon, Descartes, Leibnitz, et passe-t-il sous silence, je ne dis pas les scolastiques (on sait qu'ils ne comptent pas), mais Aristote? Pourquoi nous laisser penser qu'il enveloppe la méthode du Stagirite et de ses disciples dans le reproche de πρῶτον ψεῦδος dont l'intuition intellectuelle est frappée? S'il se fût souvenu d'Aristote, n'aurait-il pas dû examiner, entre l'intuition directe des êtres transcendantaux et la conscience de l'être immanent, la possibilité d'une connaissance intuitive abstractive?" (184) Damit ist der Stab über die Kritik gebrochen: „Il n'est pas besoin de la traverser pour la dépasser" (185). — Bevor ich daran gehe, einige kritische Bemerkungen zu geben, will ich versuchen, den Kern dieses Gedankenganges in geläufiger Terminologie auf einen Syllogismus zu bringen, und da lautet er so: Nach Kant besteht die Metaphysik aus synthetischen Urteilen a priori, und nur eine solche Metaphysik wird von ihm widerlegt. Nun aber kennt die scholastische Metaphysik keine synthetischen Urteile a priori. Folglich wird sie von Kant nicht getroffen. — Man beachte wohl: Gardeil giebt zu, dass die Unmöglichkeit, eine intellektuelle Anschauung zu deduzieren, den Platonismus, der das Ansichseiende unvermittelt erfassen will, trifft (183); den scholastischen Begriff der intellektuellen Anschauung dagegen soll sie nicht treffen. Der Grund kann nur darin liegen, dass wohl die Platonische, nicht aber die Thomistische Metaphysik aus synthetischen Urteilen a priori besteht; denn die Scholastik geht von der Erfahrung aus. — Die Kritik der Gardeil'schen Antikritik kann sehr kurz sein: sie braucht nämlich nur auf Kants Widerlegung der Beweise für das Dasein Gottes zu verweisen. Der kosmologische und der physiko-theologische Beweis gehen von der Erfahrung aus: sie beide scheinen aus synthetischen Urteilen a posteriori zusammengesetzt zu sein, und dass sie auch in der Scholastik so angesehen werden, davon kann sich Gardeil dadurch überzeugen, dass er sie in der Summa theologiae seines Ordensbruders nachschlägt, die bekanntlich keine synthetischen Urteile a priori enthalten soll; sie sind zu finden Tom. I, qu. 2, art. 3. (in Migne's Ausgabe S. 622—624). Sodann mag er die Kritik der reinen Vernunft aufschlagen und nachsehen, ob nicht Kant doch gezeigt hat, wie gerade das beweiskräftige in diesen Demonstrationen stets in darin versteckten synthetischen Urteilen a priori liegt; damit aber erweist es sich, in Folge mangelnder Deduktionsmöglichkeit, als ein beweisunkräftiges.[1]) Was nun von den Beweisen für das Dasein Gottes gilt,

[1]) Thomas hat gewiss darin Recht, dass der ontologische Beweis durch die anderen Beweise unterstützt werden muss, wenn er etwas beweisen soll (vgl. qu. 2, art. 1.); Kant hat aber nicht minder Recht, wenn er darauf hinweist, dass die beiden anderen (auf die sich die 5 a. a. O. von Thomas gebrachten reduzieren lassen) der Stütze des ersteren bedürfen. Das Verhältnis, in dem die Beweise zu einander stehen, ist das jener Geschäftsleute, die erst gegenseitig für

gilt auch allgemein: die Metaphysik des doctoris angelici überschreitet unleugbar die Erfahrung; die Erfahrung aber ist das Gebiet und die Grenze der Erkenntnis. Was jenseits dieser Grenze liegt, ist, weil kein Organ, mittels dessen man seiner habhaft werden könnte, deduzierbar ist, verbotene Frucht; wer also etwas darüber aussagt, thut es nach dem Satz vom unzureichenden Grund. — Betrachtet man den Schluss dieses Artikels, so kann man unschwer aus den gerade hier höchst bescheidenen Ausdrücken, den immer wiederholten Fragen [1]) erkennen, wie wenig der Verfasser imstande war, eine positive Begründung zu geben. Er mag es selbst gefühlt haben, dass sie nur nach dem soeben genannten unlogischen Grundprinzip hätte geschehen können. Wenn er aber (193) Fausts Worte „Weh', steck' ich in dem Kerker [2]) noch . . ." zitiert, so zeigt er damit darauf hin, dass alle Metaphysik ihren Grund hat in den Wünschen, die die Väter der Gedanken sind. Kant hat sehr wohl gesehen, dass je nach der Verschiedenheit der Wünsche die metaphysischen Systeme verschieden ausfallen, so dass der scholastischen Metaphysik eine ganze Reihe nicht minder „beweiskräftiger" Systeme entgegengesetzt werden kann.

Doch nun zum interessantesten der drei Artikel, dem ersten. Er ist überschrieben: „Après le cours de M. Boutroux." Der Titel will sagen, dass der Verfasser Boutroux' Vorlesungen studiert hat, und dass für ihn Kant seitdem ein anderer ist als vorher. Gardeil giebt sich den Anschein, dass er früher die Kritik der reinen Vernunft für viel gefährlicher gehalten hätte. Nun aber hat er aus Boutroux' Cours gelernt, dass die eigenartige und für seine ganze Philosophie hochbedeutsame Fragestellung Kants (sc. nicht nach dem „Sein", sondern nach der „Möglichkeit der Wissenschaft und der Moral") ihre psychologische Wurzel habe einerseits im Studium Newtons, andererseits in der pietistischen Erziehung — und nun erscheint ihm „la terrible Critique" (Nr. 1, S. 4.) nicht mehr unangreifbar. Denn „elle a sa source subjective dans des conditions de milieu" (4). Boutroux hält nun jene Fragestellung für verkehrt, da wir nicht berechtigt seien, die Existenz der Wissenschaft als Thatsache, von der aus man deduzieren könne, vorauszusetzen. Eine Prüfung des Boutroux'schen Einwandes anzustellen, fällt Gardeil natürlich nicht ein; davon, dass eine grosse Reihe hervorragender Kantforscher ganz anders über die Kantische Fragestellung denkt (die auch ich für verfehlt halten würde, wenn sie wirklich von dem Postulat der thatsächlichen Existenz wissenschaftlicher Erfahrung ausginge), erfährt der

einander bürgten, dann aber beide Bankrott erklärten. Die Rolle der Bank, bei der die edlen Herren ihre Kapitalien aufnahmen, wird heute von der Scholastik gespielt.

[1]) „Ist denn wirklich der Aristotelische und Thomistische Realismus falsch? Sollte es nicht möglich sein, dass das intellektuelle Phänomen uns zum transscendentalen Wesen führt? Ist denn notwendig die Wahrheit ein möglicher Irrtum, die Behauptung im Urteil eine Illusion, die Philosophie im Grunde eine Mystifikation?" (193) — Ich sehe hier davon ab, auf das gründliche Missverständnis einzugehen, das in den letzten Worten enthalten ist.

[2]) Auch hier sei abgesehen von dem gar nicht passenden Vergleich der Erscheinungswelt mit einem Kerker.

Leser nichts. Ueberall, wo Boutroux Kant angreift, hat er für Gardeil eo ipso recht; andere Denker sind nur da und überall da Autorität gegen Boutroux, wo sie Kantische Thesen ablehnen, die Boutroux verficht. So muss z. B. gegenüber der Mathematik, deren Apriorität Boutroux vertritt, die Metageometrie herhalten, um die Kantische Behauptung, dass es synthetische Urteile a priori giebt, zu bestreiten (16). Denn es gilt auf alle Weise den Schluss zu erhalten: „L'existence des principes synthétiques à priori dans la physique et les mathématiques est loin d'être démontrée clairement" (17).

Ich entziehe mich der undankbaren Aufgabe, Gardeil die zahlreichen Missverständnisse in Betreff der Grundlagen des Kantischen Kritizismus vorzuhalten; denn für einen Kundigen sind sie völlig durchsichtig, und wenn ihm selbst daran gelegen wäre, Kant zu verstehen, so hätte ihm die längst vorhandene Litteratur genug Hilfsmittel bieten können. Er scheint jedoch Kant selbst überhaupt nicht, und von Kantfreundlichen Schriften nur die Vorlesungen Boutroux' gelesen zu haben. Dass man nun, wenn man zum ersten mal näheres über Kant hört, ihn nicht gleich richtig versteht, ist eine Erfahrung, die schon viele gemacht haben, und deren sich auch Gardeil nicht zu schämen braucht. Nur braucht man dann seine ersten Reflexionen über ein Thema von solcher Wichtigkeit und Schwierigkeit nicht sofort drucken zu lassen. Zum Beweis dafür, dass nicht zu viel gesagt ist, wenn Gardeils Elaboraten die erforderliche Abklärung abgesprochen wird, dürfte schon das bisher Ausgeführte genügen; noch deutlicher wird es jedoch werden bei Besprechung des Abschnitts im ersten Artikel, zu dem ich mich jetzt wende. Er trägt den Titel: „La méthode de Kant et la méthode scolastique" und beginnt mit der Behauptung, „que la méthode kantienne, telle qu'elle ressort de l'exposé de M. Boutroux, n'est nullement originale dans ses procédés, qu'elle les emprunte presque tous à la scolastique, qu'elle ne se distingue de la méthode péripatéticienne que dans les détours qu'elle lui donne à l'intention de mystifier ceux qui croiraient rencontrer dans la Critique la solution du problème de la Vérité" (19)! Dass die folgende Ausführung dieses Themas nur bei denen verfangen kann, die Kant nicht kennen, ist von vornherein zu erwarten. Aber ich will nicht so boshaft sein wie Gardeil und behaupten, der Abschnitt sei geschrieben „à l'intention de mystifier"; dann aber muss mir der Verfasser erlauben, ihm totale Verständnislosigkeit gegenüber der Kantischen Lehre vorzuwerfen. Obwohl nun freilich für die Kenntnis Kants nicht das mindeste aus einer solchen Arbeit resultieren kann, hat es doch einiges Interesse, zu sehen, wie Gardeil seine kühne These begründet. Er spricht zunächst über das Prinzip der Methode. Dieses ist nun darum bei Kant und den Scholastikern identisch, weil beide das Gegebene nicht als letzte Thatsache hinnehmen, sondern es metaphysisch zu analysieren suchen. Zum Beweis wird auf einige Beispiele hingewiesen, in denen der heilige Thomas nach der analytischen Methode verfährt. Freilich muss dann zugegeben werden, dass es doch einen Unterschied giebt „dans la manière de considérer le fait": Kant fragt nach den Bedingungen der „blossen" Phänomene, die Scholastiker fragen nach denen der Dinge selbst. Jedenfalls lautet es nicht übel, wenn der

Verfasser dieses Verhältnis so charakterisiert: „Les scolastiques pénètrent plus profond“ (21). Dass die Verschiedenheit der Resultate aus dieser Höhendifferenz der beiderseitigen Standpunkte folgt (22), ist eine der wenigen richtigen Behauptungen Gardeils über Kant. Wenn jedoch dieser fundamentale methodologische Unterschied als eine solche Kleinigkeit behandelt wird, dass es noch immer erlaubt ist, Kants Methode mit der scholastischen zu identifizieren, so bleibt das so sehr auf der Oberfläche, dass es sich bloss dann lohnen würde, näher darauf einzugehen, wenn ich für den Leserkreis der „Revue Thomiste“ schriebe. — Ganz amusant ist zu lesen, wie Kant nachgewiesen wird, dass er sich der von Aristoteles mustergiltig niedergelegten Arten der Demonstration zu bedienen pflegt, noch amusanter, dass selbst in der metaphysischen und der transscendentalen Deduktion unser Scholastiker alte Bekannte entdeckt, da nämlich auch seine Schule die quaestio facti und die quaestio iuris stellt (23). Er meint „die Scholastiker werden lächeln“, wenn sie diese Verwandtschaft entdecken: ich glaube ihm die Versicherung geben zu dürfen, dass auch die Kantianer lächeln werden, wenn sie von dieser Verwandtschaft hören. — Freilich muss sich Kant, nachdem sein scholastischer Gegner prinzipielle Einigkeit konstatiert hat, von ihm eine recht stümperhafte Durchführung der an sich richtigen Prinzipien vorwerfen lassen. — Zum Schluss dieses Abschnittes kommt der Verfasser noch auf einen Punkt zu sprechen, in dem er wenigstens nicht ganz unrecht hat. Er sagt, dass sich eine Methode auch charakterisiert durch ihre résultats immédiats. Dahin rechnet er bei Kant die Unterscheidungen zwischen Materie und Form, zwischen Sinnlichkeit und Verstand, zwischen Phänomen und Ding an sich. Und nun kommt ein Satz, in dem Wahres und Falsches wunderlich gemischt sind: „C'est ici que se manifestent surtout les emprunts faits par Kant à l'École, et le mauvais usage d'éléments très légitimes en soi pour une fin préconçue“ (26). Wahr ist an dieser Behauptung, dass sich hier eine Nachwirkung scholastischer Einflüsse auf Kant zeigt; aber Kant war bei dieser Beeinflussung völlig passiv und hätte diese Verschnörkelungen durchaus nicht zu seinem System nötig gehabt; völlig falsch ist jedoch — und das hängt mit dem eben Gesagten zusammen — der zweite Teil des Satzes: in Kants System sind die scholastischen Momente ausscheidbare Nebensachen, in der Scholastik sind sie das Material der philosophischen Arbeit. Viele Gelehrte der Gegenwart sehen eine grosse und schöne Aufgabe darin, den hinter Kants scholastischen Formeln verborgenen Kern zu Tage zu fördern. Was aber übrig bliebe, wenn man mit der scholastischen Philosophie so verfahren wollte, darüber brauche ich keine Worte zu verlieren. Ich begnüge mich mit dem Hinweis darauf, dass der Neuthomismus ganz anders zu Thomas steht als der Neukantianismus zu Kant. — Das Grundmissverständnis, mit dem Gardeil an die Kantische Lehre herantritt, ist dieses: er sieht nicht, wie Kants neue Fragestellung den Begriff der Wissenschaft verändert, indem sie ihr ein anderes Objekt zuweist; er meint, der Erkenntnis sei ihr reales Objekt nun genommen, die Welt der Phänomene sei eine Welt der „Illusion“, die Sinnlichkeit sei bei Kant ein „obstacle de la connaissance“ (28). Vielleicht aber ist's ganz gut, dass er Kant darin missverstanden hat. Denn ich fürchte, er hätte sonst

behauptet. Kant habe auch die Lehre, dass die Sinnlichkeit das erkenntnisvermittelnde Prinzip sei, von der Scholastik geborgt, dann aber „mauvais usage" davon gemacht. Ich bitte, letzteres nicht als einen blossen Scherz zu betrachten. Denn wenn die bereits zitierten Stellen noch nicht genügen sollten, um zu zeigen, wie Gardeil das Verhältnis der Kantischen Lehre zur Scholastik auffasst, so genügt dazu gewiss die letzte, die ich noch anführen will: „La Critique n'est qu'un plagiat, et encore il est mal fait" (29). Dieser Satz braucht keinen Kommentar mehr; höchstens brauche ich eine Entschuldigung dafür, dass ich Gardeil zu ernst genommen habe.

## II.

Bücher haben ihre Schicksale, und das Schicksal hat mitunter Anwandlungen von Ironie. Eine solche scheint es auch gehabt zu haben, als es im vorigen Jahre gleichzeitig mit des Würzburger Professors Schell Schrift „Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts" den dritten Band von Willmanns „Geschichte des Idealismus" hat erscheinen lassen. Schell schreibt für den deutschen Katholizismus; darum kann er auch nur durch ein deutsches Buch ad absurdum geführt werden. Gardeil ist keine Gegeninstanz gegen ihn; Willmann ist mehr als das: er liefert die Parodie. Gardeil ist Franzose, er ist Priester, er ist unbewandert in der Kantischen Philosophie, er ist in Folge seiner Stellung nicht imstande, alle die feinen Verästelungen des grossen Stammes: Geistesleben zu beobachten. Anders Willmann. Willmann ist Deutscher, er ist Laie, er hat die Kantische Philosophie studiert, er steht im Centrum der geistigen Bestrebungen der Gegenwart und hat längst durch seine Werke bewiesen, dass er ein feinsinniger Mann ist, dessen reicher Begabung kein Trieb jenes Stammes fremd zu bleiben braucht. Und darum ist er ernster zu nehmen als der ausländische Dominikaner, er ist sehr ernst zu nehmen. Sein Buch ist ein bedrohliches Zeichen der depravierenden Macht des Ultramontanismus. Ihm gegenüber macht Gardeil den Eindruck des unschuldigen Gemüts, das an seinem Teile mitarbeiten will an der Bekämpfung der Kantischen Irrlehren, das in dieser Unschuld nach Argumenten sucht, mit denen es sie zu treffen und zu überwinden meint; Gardeil hält seine Argumente für neue, wertvolle Beiträge zur Apologetik. Ganz anders Willmann. Willmann muss wissen, dass das, was er gegen Kant sagt, längst schon von anderen gesagt ist, auch von Protestanten; was er bringt, ist nicht von jener originellen Verkehrtheit wie die Einfälle Gardeils. Willmanns Originalität ist eine viel bedauerlichere: sie besteht in dem für einen deutschen Professor unerhörten Ton, in der Respektlosigkeit vor dem Ernst der Wissenschaft. Und darin liegt das Gefährliche, das Ultramontane, dass er durch die Art, wie er seine Gründe vorbringt, wirken will, dass er in dem Leser den Glauben erzeugen will, der Kampf gegen Kant wäre der Kampf gegen wissenschaftliche Unehrlichkeit und gegen protestantische Charakterlosigkeit. Denn natürlich, darauf läuft die Sache hinaus: die Wurzeln der Kantischen Philosophie liegen im Protestantismus; Luther hat den reinen Sinn zerstört, der sich pietätvoll,

ohne nach dem „Warum?“ zu fragen, unter das Ewige beugt, das über dem Menschen waltet, und Kant hat für die freche Selbstüberhebung des Subjekts die philosophische, oder, wie Willmann stets von Kant sagt, die sophistische Formel gefunden. „Kant knüpft nicht an Luther an, weil sich näher liegende Quellen: die Aufklärung und der Rousseausche Individualismus darbieten, seiner Autonomie Nahrung zuzuführen; den Rückhalt beider Denkweisen aber bildet die Gesinnung, der Luther den klassischen Ausdruck gegeben hatte. Er stellt das aller Verbindlichkeit enthobene [!] Subjekt der ganzen Welt gegenüber: „Ich soll meiner Seele raten, es ärgere sich denn die ganze oder halbe Welt.““ (S. 401). Bei Luther war es die Freiheit des Christenmenschen, bei Kant ist es die Freiheit des sittlichen Menschen, die im Gegensatz zu den objektiven Mächten der katholischen Ethik das Individuum regieren soll. Kants Autonomismus war die Konsequenz von Luthers „Ich will meine Lehre ungerichtet haben von jedermann“. Den historischen Zusammenhang hat Willmann sehr richtig hervorgehoben. Aber schon um dieses Zusammenhangs willen hasst er Kant, und noch mehr hasst er ihn wegen des mächtigen Aufschwungs, den in Folge der Befruchtung mit Kantischen Ideen die protestantische Theologie in unserm Jahrhundert genommen hat. Indirekt richtet sich also zugleich gegen die wissenschaftliche protestantische Theologie Willmanns unwürdige Polemik; gegen sie soll der Katholizismus ausgespielt werden. —

Willmann spricht einmal (S. 504) von dem „konventionellen Respekt vor Kant“. Dass sich der Denker ein eigenes Urteil auch gegenüber Kant erlaubt, das ist selbstverständlich. In der Wissenschaft soll es keinen konventionellen Respekt geben. Dass aber durch Entstellung der Kantischen Lehre der berechtigte Respekt vor seiner Grösse zu untergraben gesucht wird, das ist traurig. Willmann spricht allenthalben in seinem Buche von der ‚kantischen Sophistik“. Dass jeder Philosoph die Lehrmeinungen, mit denen er sich auseinandersetzt, auf ihre Richtigkeit prüft, dass er, wenn er Fehler gefunden hat, ihren psychologischen Grundlagen nachspürt, ist selbstverständlich. Dass aber durch eigenmächtige Verdrehung einer Lehre Sophismen hineingetragen und dann frohlokend aufgezeigt werden, das ist traurig. Seite 509 sagt Willmann: „Die Frage: was ist Wahrheit? nennt Kant eine Vexierfrage der Logiker, die ‚ungereimt ist und unnötige Antworten verlangt‘, so dass der Fragende und Antwortende ‚den belachenswerten Anblick gewähren, dass einer (wie die Alten sagten) den Bock melkt, der andere ein Sieb unterhält‘ (W. W. Hartenst.[2] III, S. 86). Von einem Kant können wir nichts anderes erwarten, als dass er die Frage, die für die echten Denker den Mittelpunkt ihres Sinnens, Forschens und Lebens bildet, mit einem kynischen Witze abthut.“ Dass man, wenn man eine einzelne Stelle angreift, diese zitiert, ist selbstverständlich. Dass man aber im Vertrauen darauf zitiert, dass der Leser den Zusammenhang der Stelle weder im Gedächtnis hat, noch ihn nachschlägt, das ist traurig: Kant erklärt a. a. O. ganz ausführlich, warum der Begriff eines Kriteriums der Wahrheit der Erkenntnis der Materie nach in sich selbst widersprechend ist. Von „mit einem Witze abthun“ ist also gar keine Rede. — Wollte man den einzelnen Unterstellungen, die sich Willmann gegen Kant zu

Schulden kommen lässt, nachgehen, so könnte man Bände füllen. Eine Widerlegung nimmt ja immer mehr Raum ein als eine leichtfertig hingestellte Behauptung. Und thatsächlich ist das ganze Gericht, das der Prager Philosoph über Kant abhält, ein Ketzergericht. Kant soll verurteilt werden. Das Werturteil, dass Kant nichts wert sei, fungiert dabei als synthetisches Urteil a priori: es geht vor aller Erfahrung als eine ewige, zeitlose Wahrheit vorher und macht alle Erfahrung, wie sie nämlich Willmann braucht, erst möglich. Nur einige wenige Einwendungen von prinzipieller Wichtigkeit seien eingehend behandelt. Sie werden genügen, um die Willmannsche Polemik zu charakterisieren. Selbstverständlich ist unter der grossen Zahl der erhobenen Einwände auch mancher berechtigte. Neu ist fast gar nichts als der Ton, die unnachahmliche Stimmung, die Willmann seinem Erzeugnis mitgiebt, und die im Leser jenen stolzen Zorn hervorruft, der vergebens sucht, das Wort „er weiss nicht, was er thut“ zu finden. Gardeil hat diese Entschuldigung. Willmann hat sie nicht. Denn Willmann muss Kant kennen und Willmann muss fähig sein, ihn zu verstehen: das beweisen seine früheren Werke, die ihm mit Recht einen geachteten Namen verschafft hatten. Dass er aber diese „Geschichte des Idealismus“ geschrieben hat — das ist traurig.

Wie Gardeil hält auch Willmann für nötig, zunächst das in der theoretischen Philosophie Kants gelegte Fundament zu untergraben, das freilich, auch wenn sich keine autonome Moral darauf gründen würde, schon ob seiner Gegnerschaft gegen dogmatische Metaphysik dem Thomisten unbequem sein musste. Er setzt ein bei der transscendentalen Aesthetik, speziell bei Kants Stellung zur Möglichkeit der Geometrie. Ein längeres Zitat aus der Kr. d. r. V., in dem Kant das Verfahren des Geometers mit dem des Philosophen vergleicht, wird richtig dahin zusammengefasst: „Das Geheimnis des Erfolges des Geometers sieht Kant darin, dass er nicht auf das sieht, was er in seinem Begriffe vom Dreiecke wirklich denkt, sondern über ihn zu Eigenschaften, die in diesem Begriffe nicht liegen, hinausgeht, indem er seinen Gegenstand nach den Bestimmungen der reinen Anschauung bestimmt“ (S. 387). Hören wir nun die Kritik, die Willmann hieran übt. „Kant überschätzt das rüstige Zugreifen des Geometers ausserordentlich; der Kunstgriff der euklidischen Demonstration, den dieser anwendet, beweist allerdings den Satz, aber künstlich und minder gut [!] als der Philosoph es kann, der nur das Wesen des Dreiecks ins Auge fasst. Aus seinem Wesen folgt, dass das Dreieck die Hälfte eines Parallelogramms gleicher Grundlinien und Höhe ist; in einem solchen aber ist die Winkelsumme der des Rechtecks gleich, mithin vier Rechte betragend, wovon also auf die Hälfte, das Dreieck, deren zwei kommen.“ An späterer Stelle (S. 410) werden wir noch belehrt, dass die ganze transscendentale Hauptfrage „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ dahin zu beantworten ist: „Erweiterte, also synthetisch Zuwachs gewährende Erkenntnis einer Sache ohne neuerliche Erfahrungen darüber können wir durch Eindringen in deren Wesen gewinnen, in das wir durch Untersuchung seines Begriffes einzublicken vermögen.“ Schön! Halten wir uns an das Beispiel aus der Geometrie. Wie Willmann aus dem

Wesen des Dreiecks ableiten will, dass es die Hälfte eines Parallelogramms gleicher Grundlinie und Höhe ist, und wie er aus dem Wesen des Parallelogramms ableiten will, dass seine Winkelsumme der des Rechtecks gleich ist, das mag er vor seinem logischen und mathematischen Gewissen verantworten. Selbst wenn er es aber könnte, so wäre noch immer der Schluss falsch, dass auf das Dreieck als die Hälfte des Parallelogramms auch die Hälfte der Winkelsumme fallen muss. Mit gleichem Unrecht könnte er z. B. aus dem Wesen eines durch die Diagonalen in vier Dreiecke geteilten Quadrates folgern, dass auf jedes Dreieck als den vierten Teil der ganzen Figur die Winkelsumme von einem Rechten fällt. Für das gleichseitige Dreieck könnte er aus dem Wesen des Sechsecks nach gleicher Methode ableiten, dass seine Winkelsumme 120° beträgt. Aehnliche Beispiele von Erkenntnis aus dem „Wesen" finden sich nun in jeder Metaphysik, und es ist kein kleines Verdienst Kants, dadurch dass er die synthetischen Urteile apriori der Metaphysik denen der reinen Mathematik und der reinen Naturwissenschaft gegenüber gestellt hat, gezeigt zu haben, dass den ersteren das fehlt, das allein den letzteren ihre Giltigkeit garantiert: die Möglichkeit einer transscendentalen Deduktion. Obige Beispiele dürften zum Beweise genügen, dass er nicht mit Unrecht „in der Heranziehung der Anschauung", wie ihm Willmann (S. 368) vorwirft, „das Entscheidende" gesehen hat. Es ist sehr gut, dass die Mathematik die Möglichkeit gewährt, mittels des gering geachteten „Kunstgriffs der euklidischen Demonstration" zu kontrolieren, welchen Wahrheitswert die Erkenntnis aus dem „Wesen" hat. Will Willmann einwenden, in den Beispielen von Quadrat und Sechseck wäre das „Wesen" nicht richtig erfasst, so mag er erklären, wie er es, ohne der Anschauung „das Entscheidende" zu überlassen, besser kann: so lange er die Erklärung nicht gegeben hat, bleibt der Satz in Geltung, dass sich das Wesen einer geometrischen Figur nur durch Konstruktion in der Anschauung erfassen lässt; unter „Wesen" aber kann vernünftigerweise nichts anderes verstanden werden als die Eigenschaften, die sich aus dem anschaulich gegebenen Objekt ableiten lassen. Das Erfassen des Wesens ist also das Posterius; das Prius ist immer die Anschauung. Welche erkenntnistheoretische Grundlage „gebrechlich" ist, die Kantische, wie Willmann will (S. 412), oder die metaphysische Willmannsche; wessen Vorgehen „tumultuarisch" ist (S. 412), das aus tiefem Verständnis der Mathematik geflossene Kantische oder das aus dem „Wesen" argumentierende Willmannsche; wer vom „Taumel" (S. 413) erfasst ist, der Kritiker, oder sein Metakritiker; wer von beiden endlich der „Sophist" ist — das braucht nach dieser Probe kaum weiter diskutiert zu werden. Ich würde mich übrigens schämen, Ausdrücke wie „vom Taumel erfasst sein" gegen Willmann zu gebrauchen, wenn ich mich nicht durch sein Buch hierzu legitimiert wüsste.

Die unerquickliche Aufgabe, sich mit den auf solcher Erkenntnislehre erwachsenen Argumenten gegen die theoretische Philosophie im einzelnen abzufinden, sei jedem Leser überlassen. Vor der Besprechung von Willmanns moralphilosophischen Gegenargumenten sei nur noch ein Wort aus seiner Kritik der transscendentalen Ideen zitiert. Kommentar ist

unnötig, denn es spricht für sich selbst. „Wirkliche, ehrwürdige Lehrer des Menschengeschlechts waren es gewesen, die von Gott, Kosmos und Seele gesprochen hatten; diese Ideen sind älter als die Pyramiden und schon mancher Bube hatte mit Steinen nach ihnen geworfen. Auch Protagoras hatte erklärt: ‚Von den Göttern bin ich nicht in der Lage zu wissen, ob sie sind, oder ob sie nicht sind, denn vieles hindert solches zu wissen: die Dunkelheit des Gegenstandes und die Kürze des Menschenlebens'; er hatte wenigstens offen gelassen, dass die vereinigte Arbeit vieler Menschenleben in der Frage weiter kommen könne, eine Bescheidung, welche dem Vernunftkritiker fern liegt. Den Kosmos hatte Demokrit in einen Haufen von Atome verwandelt, aber er hatte wenigstens ihre Zahlen und Formen als objektiv gelten lassen, und seine ἰδέαι haben mehr Realgehalt, als die Kantischen Ideen. Die Seele hatten die Materialisten aller Zeit geleugnet, aber sich nicht erkühnt, sie als eine notwendige Fiktion nachzuweisen, wodurch die Vernunftkritik nunmehr ihr Werk vollendete" (S. 425).

Und nun zur Ethik. „Das göttliche Gesetz bindet notwendig und allgemein und erwächst aus keiner Materie des Wollens, entspricht also dem, was Kant vom Gesetze verlangt, und der sich ihm konformierende Wille ist gut und doch nicht heteronom" (S. 465). Sehr schön! Aber warum konformiert sich denn der Wille dem göttlichen Gesetz? Warum erkennt er es als notwendig und allgemein bindend? Weil es Gott will? Dann gerät Willmann in die bekannte katholische Diallele. Da er jedoch als geschulter Logiker Diallelen verschmähen dürfte, wird er vielleicht antworten, dass ihm sein sittliches Bewusstsein die Richtigkeit der geoffenbarten Normen beglaubigt. Dann aber mag er die Worte, mit denen er im Texte fortfährt, auf sich selber beziehen: „Dem gegenüber statuiert nun Kant das autonome Prinzip mit der ihm eigenen Gewaltsamkeit und Sophistik. ‚Selbst der Heilige des Evangelii muss zuvor mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt . . .' Das heisst also: Unser Wille statuiert das Gute, unsere Vernunft malt sich ein Ideal desselben aus und dieses ist zugleich der Farbentopf, mit dem ein metaphysisches Ideal von Vollkommenheit hergestellt wird" (S. 465/6). Doch Willmann thut, als wolle er auf die Frage, warum er das göttliche Gesetz anerkennt, selber antworten: „Eines der stärksten Stücke der Kantischen Sophistik ist der Nachweis, dass die Aufstellung des göttlichen Gesetzes als Moralprinzip in dieselbe Kategorie gehört wie das Lustprinzip Epikurs" (S. 466). Es folgt nun eine Darlegung der bekannten Kantischen Begründung. Hierauf fährt Willmann fort: „So ergiebt sich denn Kant die Tabelle, in welcher er ‚die materialen Bestimmungsgründe im Prinzip der Sittlichkeit' zusammenfasst: I. subjektive, 1. äussere: a) der Erziehung (nach Montaigne), b) der bürgerlichen Verfassung (nach Mandeville), 2. innere: a) des physischen Gefühls (nach Epikur), b) des moralischen Gefühls (nach Hutcheson), II. objektive, 1. innere: der Vollkommenheit (nach Wolff und den Stoikern), 2. äussere: des Willens Gottes (nach Crusius und anderen theologischen Moralisten). Dass hinter Crusius, dem mutigen Leipziger Theologen, der in jener Zeit das Gesetz Gottes als

Moralprinzip hinzustellen wagte, die ganze Christenheit steht, die von diesem Prinzip siebzehn Jahrhunderte gelebt hatte, macht Kant nicht das geringste Bedenken bei dieser Zusammenstellung; ebensowenig Epikurs und Wolffs Prinzipien die Innerlichkeit, also einen Vorzug vor dem christlichen zuzusprechen, welches somit neben Mandevilles Prinzip seine Stelle erhält." Und nun — kein Wort mehr hierüber. Kant ist widerlegt. Ob aber eine Widerlegung, die, statt Argumente zu bringen, drei Kreuze schlägt, eines deutschen Professors der Philosophie würdig ist, ist wohl einigermassen zweifelhaft. — Wie der Leser auf Grund der bereits gebrachten Zitate schon erwarten wird, wird an Stelle der Kantischen Lehre die Karikatur der Nietzscheschen Herrenmoral vorgeführt, dann aber behauptet, es wäre dies „das Kantische Riesengebide des Uebermenschen, wenn wir [d. h. Willmann] diesen Ausdruck des modernsten Autonomismus antizipieren dürfen: Ich bin mir selbst Gesetz; kein Herr über mir, nur in mir; soll ich gehorchen, so muss ich mir dabei selbst befehlen; habe ich Pflichten, so muss ich mir sie selbst auflegen; die Sittlichkeit ist eine Sache, die jeder mit sich selbst abzumachen hat; der Pflichterfüllende zahlt nur Schulden an sich selbst, der Tugendheld ist ‚jenseits von gut und böse', denn sein Wille hat die Befugnis, beides zu stempeln. Das Wort Eritis sicut dii, scientes bonum et malum, wird noch überboten, denn hier heisst es: statuentes bonum et malum und nicht einmal die Mehrzahl ist an der Stelle; jeder für sich ist statuens, nicht bloss ein Selbstherrscher in der sittlichen Welt, sondern selbst eine solche Welt, zum Makrokosmos aufgebläht" (S. 468/9). Diese Melodie wird lange fortgeblasen. Noch 10 Seiten weiter unten ist zu lesen: „Der Autonomismus ist seiner Natur nach Egoismus, kann also der selbstischen Neigungen nicht Herr werden, da er sie vielmehr auf den Thron setzt ..." (S. 378). Nun kommt die nicht mehr verwundernde Anzweiflung von Kants Ehrlichkeit, aus der später (vgl. S. 487) die offene Behauptung wird, dass Kants Postulatenlehre nicht ernst gemeint war, und dann eine Zusammenfassung der Kritik der Kantischen Ethik, von der nur zwei Sätze genannt sein sollen: „Kants Moral ist in Wahrheit potenzierter Eudämonismus, der sich die Larve der Rigorosität vorhält. — Es ist eine seltsame Figur, dieser kantische Tugendheld mit der schneidigen Skepsis, der titanische Biedermann, der mit allem aufgeräumt hat, der moralisierende Anarchist, die inkarnierte Pflichterfüllung mit dem Protest gegen jede Verpflichtung in der Tasche, der Uebermensch mit dem Zopfe" (S. 483). Ebenso wie diese Stelle mag das Urteil über Kants bekannte Lehre vom Gebet, von der allerdings klar ist, dass ihr der Vertreter der Rosenkranzkonfession wenig Geschmack abgewinnen kann, hier Platz finden: „Die ganze Hoffart, Verlogenheit und Heuchelei der Aufklärer spricht aus diesen Worten [sc. dem Zitat aus Kant], die zugleich ein grelles Schlaglicht auf die Ursachen der sozialen Dekomposition des protestantischen Deutschlands [!] werfen" (S. 492). Auch hier vermisst man natürlich wieder jedes sachliche Eingehen auf Kants Argumente: sie sind an und für sich schlecht; sie vertragen nicht, neben die katholische Lehre gestellt zu werden; ergo ist Kant verurteilt. Dieses Verfahren aber ist „tumultuarisch", es ist das Verfahren des Hohepriesters, der mit den Worten „Er hat

Gott gelästert; was bedürfen wir weiteren Zeugnisses?“ sein Kleid zerreisst.

Vorliegende Ausführungen haben absichtlich Willmann bei seinem Kampf um die Sittlichkeit verhältnismässig oft zu Wort kommen lassen. Denn gerade hier, in der konträren Auffassung des ethischen Prinzips, liegt der tiefste Grund für die Feindschaft, die gesetzt ist zwischen Kant und dem orthodoxen Ultramontanismus. Dieser sieht das Ziel des Menschen in dem gläubigen Erfassen der ein für alle Mal giltigen Glaubensinhalte. Was geglaubt werden soll, entscheidet die Kirche, und der einzelne hat weiter nichts zu thun, als eben zu glauben. Das Recht freier Prüfung ist ihm genommen; entschädigt wird er dafür durch die Zusicherung, dass seine Kirche die allein seligmachende ist, und durch den Hinweis darauf, dass das, was er glauben soll, ja durchaus der Wahrheit entspricht. Dass eine solche Veräusserlichung des Glaubens unchristlich ist, hat Luther gezeigt; ihm gebührt das Verdienst, dem Individuum das Recht gegeben zu haben, nach dem Grund seines Glaubens zu fragen. Aber der Grund ist immer noch ein objektiver: er ist festgelegt in der heiligen Schrift, und das Recht des Subjekts geht nicht weiter als bis zur Frage, wie weit die von aussen dargebotene Auslegung schriftgemäss ist. Es ist klar, dass in der Konsequenz der Lutherschen Geistesthat die weitere Subjektivierung des religiösen Glaubens und der moralischen Ueberzeugung liegt. Es mussten die Fragen auftauchen: Warum soll ich überhaupt glauben? warum sittlich handeln? Und die Antwort konnte nur aus dem Subjekt und seiner inneren Erfahrung genommen werden. Der heutigen wissenschaftlichen Theologie sind die Fragen geläufig, und sie hat sie gelernt von Kant. Kant seinerseits ist in der Subjektivierung von Religion und Moral weiter gegangen, als die Theologie je wird gehen können: der Philosoph ist freier, er darf, ja er muss seine Prinzipien vertreten ohne Rücksicht auf eventuelle Unzuträglichkeiten, die sich bei Anwendung auf eine Massenpsychologie ergeben könnten. Darum aber wird das ethische Prinzip der Autonomie des sittlichen Bewusstseins stets die Norm aller echten Sittlichkeit bleiben, und die Entwicklung der wissenschaftlichen theologischen Ethik dürfte sich der Weiterbildung der Kantischen Lehre asymptotisch nähern. — Kant hat zu den echten Weisen gehört, deren Leben mit ihrer Lehre harmonierte. Wenn Willmann sagt, es wäre ihm nicht Ernst mit seiner Religionslehre gewesen, wenn er von seinem „widerwärtigen, verlarvten Atheismus“ (S. 495) spricht, so — sagt das eben Willmann. — Der Philosoph, der nicht von dogmatischen Voraussetzungen ausgeht, sondern jedem wissenschaftlichen Angriffsobjekt kritisch gegenübersteht, weiss, wie viel menschliche Unvollkommenheit einer jeden Vernunftbethätigung anhaftet: er wird kritisch und skeptisch gegen alle Resultate, auch gegen die eigenen. Diese Skepsis ist der notwendige Ausfluss der Ehrlichkeit gegen sich selbst. Auch Kants Leben und Schriften sind Beweise zu entnehmen, dass in ihm jene höchste Form der Ehrlichkeit zum Durchbruch gekommen war. Alle die Gründe, die Willmann anführt, um zu zeigen, dass Kant seine praktischen Postulate für „nützliche Selbstsuggestionen“ (S. 483) gehalten habe, gehören hierher. Willmann deklamiert: „Wenn Kant selbst seinen Rigorismus verspottete,

so spricht sich darin eine Ahnung aus, wie wenig Berechtigung er zu rigorosem Stirnrunzeln hatte“ (S. 483). Demgegenüber muss betont werden, dass die Ironie über sich selbst bei keinem echten Philosophen ganz fehlen darf. In den „Sämtlichen Werken“ dürfte man vielleicht bei manchem Denker vergebens nach ihr suchen. Dahin gehört derartiges auch nur in besonderen Fällen. Hingegen im persönlichen Leben kann es bei keinem ausbleiben, der es ernst genug nimmt, d. h. der sich nicht auf Dogmata versteift, die unverrückbar feststehen, und zu diesen jeden seiner Lehrsätze zählt. Der echte Philosoph ist nie fertig mit seiner Lehre, und eben weil er immer an ihr arbeitet, kann es geschehen, dass er eine Frage heute anders beantwortet als gestern, und dass er morgen wieder zur alten Antwort zurückkehrt. In seine Bücher wird er freilich so wenig wie möglich von diesem Kampf der Motive einfliessen lassen; hier soll eine Meinung zum Durchbruch kommen. Wenn sie aber mit der Niederschrift warten wollten, bis der Kampf absolut entschieden ist, so kämen gerade die tiefsten Denker nie zum Schreiben. — Mit fertigen Resultaten, die im Glanz ihrer Objektivität strahlen, und an denen nicht gerüttelt werden darf, will der Katholizismus die Menschheit beglücken; er ist „die Kirche, welche, vermöge ihres Anschlusses an das Ausserzeitliche und dessen Güter, die Wirren und Gefahren der Zeit zu überblicken und Hülfe zu bringen vermag“ (S. 960). Anders der protestantische Idealismus. Er hat seinen Angelpunkt gefunden im Werte des unendlichen Strebens. Er sucht das Ewige, sein Ringen ist seine Sittlichkeit. „Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgend ein Mensch ist, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit besteht.“

Gerade, als ich mit diesem Wort Lessings meine Ausführungen zu schliessen dachte, kam mir Paulsens Artikel „Das jüngste Ketzergericht über die moderne Philosophie“ (Deutsche Rundschau XXIV, 11), gleichfalls ein Protest gegen das Willmannsche Buch, in die Hand. Ich kann mir nicht versagen, den geistreichen Erörterungen eine Stelle zu entnehmen, die mir die Psychologie des ultramontanen Standpunktes aufzuhellen sehr geeignet scheint: „Wer sich entschlossen hat, für sich auf das Recht des freien Denkens, d. h. auf das Urrecht des Geistes, sich im Denken allein durch Gründe der Vernunft bestimmen zu lassen, zu verzichten, der wird dann geneigt sein, bei Andern das freie Denken als verwerflichen Hochmut zu verdammen. Und er wird den freien Denker hassen, weil er ihn als bedrohlich für seine Sicherheit, ja sein blosses Dasein als Vorwurf empfindet“ (a. a. O. S. 195). Damit ist der Einleitungsgedanke wieder erreicht: Willmanns Buch ist die Parodie auf die Behauptung, dass der Katholizismus je Prinzip des Fortschritts sein könne. Freilich behauptet Schell, auch der Katholizismus lasse dem Individuum das Recht freier Prüfung in Gewissenssachen. Wohin aber führt solche Prüfung bei gleichzeitiger Anerkennung des Autoritätsprinzips? Gar viel ‚Katholisches Allzukatholisches‘ bei Schell selbst giebt die Antwort.

# Ueber eine Entdeckung, nach der alle neuen Kommentare zu Kants Kr. d. r. V. und insbesondere mein eigener durch ein älteres Werk entbehrlich gemacht werden sollen.

Von H. Vaihinger.

Kuno Fischer hat in der soeben erschienenen 4. Auflage seines Kantwerkes[1]) eine Entdeckung gemacht, die zu kostbar ist, als dass wir sie den Freunden der Kantischen Philosophie vorenthalten dürften. Er hat die Entdeckung gemacht, dass die ganze „Neukantische" Litteratur mit ihrem Bestreben, Kants Philosophie zu erklären und auf Grund dieser Erklärung zeitgemäss zu erneuern, gänzlich verkehrt ist, und dass insbesondere mein „Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft" ein ganz überflüssiges, ja ein ganz verfehltes Unternehmen ist, und indem er unsere Methode und unsere Resultate an seinem eigenen Buche misst, kommt er zu dem Ergebnis, dass bei uns und ganz speziell in meinem Werke alles ebenso sehr falsch und verkehrt sei, wie in dem seinigen alles aufs beste gelungen sein — soll.

Welche Stellung die übrigen Vertreter des „Neukantianismus" dieser „überraschenden" Entdeckung gegenüber einnehmen werden, weiss ich noch nicht. Vielleicht halten wir einen Kongress, auf dem wir unsere eigene Abschaffung dekretieren. Einstweilen aber muss ich selbst, da ich der in erster Linie Angegriffene und für Fischer sozusagen der Bestgehasste derselben bin, meinerseits mich über diese eigenartige Entdeckung Fischers erklären. Und da kann ich nur sagen: diese Entdeckung ist mir sehr angenehm; denn sie überhebt mich der Pflicht, noch weitere Jahre schwerer Gedankenarbeit der Erklärung der Kr. d. r. V. zu widmen, und ich kann mich nun auf etwas anderes legen: finde ich aber künftig noch Dunkelheiten, so brauche ich mich bloss an Kuno Fischers Werk zu wenden, und ich werde in demselben alle Schwierigkeiten — so weit sie überhaupt nicht bloss von mir erträumte sind — aufs glänzendste gelöst finden.

Dass ich das nur nicht schon früher gesehen habe! Dann hätte ich ja schon die beiden ersten Bände nicht zu schreiben gebraucht. Ich wundere

---

[1]) Immanuel Kant und seine Lehre I. (= Geschichte der neueren Philosophie IV, 1) 4. neu bearbeitete Auflage. Heidelberg, Winter 1898. Kritische Zusätze S. 326—336, S. 388—392.

mich nur, dass es noch Leute geben kann, die meinem Kommentar einige Verdienste zuschreiben, und die sogar meinen, eines dieser Verdienste sei, dass ich Irrtümer früherer Darsteller berichtigt habe. Sollten sie — es ist schrecklich zu denken, aber es ist doch vielleicht so — sollten sie gar es mir zum Verdienst anrechnen, dass ich auch Irrtümer von Kuno Fischer aufgedeckt habe? Sollte dies am Ende auch der Grund des gewaltigen Zornausbruches sein?

Es ist so. Ich habe es gewagt, die Darstellung, welche K. Fischer von Kant giebt, in mehreren Punkten anzuzweifeln. Ich habe — ich bekenne es — damit ein Majestätsverbrechen begangen, und so bin ich denn in der 4. Auflage mit Fug und Recht öffentlich hingerichtet worden, wie in der 3. Auflage Benno Erdmann, wie in der 2. Auflage Adolf Trendelenburg. Wie haben wir es aber auch wagen können, Kuno Fischer, dem *Jupiter tonans*, zu widersprechen! Wir kannten doch seinen Donner und seine Blitze!

Fünfzehn ganze Seiten lang dauert diesmal das Gewitter — aber es wirkt nicht erfrischend. Es schlägt auch nicht ein, es poltert nur in den Wolken. Man sieht auch diesmal wieder nur mit Bedauern, dass der grosse Historiker als Polemiker recht — klein ist. Kuno Fischer „unterscheidet den Herausgeber der ‚Kantstudien' von dem Verfasser des jüngsten Kommentars der Kantischen Vernunftkritik" (Vorrede VI); indem er dem ersteren Dank zollt, schleudert er gegen den letzteren mit der Miene des Unfehlbaren seinen Bannfluch. Auch ich habe seit Jahren schon eine ähnliche aber weit mehr berechtigte Unterscheidung gemacht: ein anderer ist mir derjenige Kuno Fischer, der mit Geist und Geschick die grossen Denksysteme der neueren Philosophie reproduziert, ein anderer aber derjenige Mann desselben Namens, der jeden Zweifel an der Richtigkeit dieses oder jenes Punktes seiner Darstellung als *crimen laesae majestatis* ansieht und solche Zweifler mit blinder Leidenschaftlichkeit verfolgt. Wie sehr ihm das Gefühl für dasjenige abgeht, was man Objektivität in der Polemik nennt, dafür ein äusserst charakteristischer Beleg: er führt S. 330 eine Stelle von mir an, in der ich zuerst seine Verdienste um Kant hervorhebe und dann in einem Punkt seine Darstellung beanstande — darin sieht er einen „Widerspruch"! Also für ihn giebt es nur Sekundanten, die mit Allem unbedingt einverstanden sind, aber keinen objektiv abwägenden Unparteiischen, der nicht bloss das Gute lobt, sondern auch das Misslungene tadelt. Solche Objektivität begreift Kuno Fischer so wenig, dass er sich über sie als einen „Widerspruch" lustig macht!

Doch — diese und andere Schwächen Kuno Fischers sind ja zu bekannt, als dass es notwendig wäre, weiter davon zu sprechen. Ich will vielmehr — so kurz als möglich — auf die sachlichen Punkte selbst eingehen. Ich lege mir dabei möglichste Zurückhaltung auf, um die „Kantstudien" nicht in ähnlicher Weise zu verunstalten, wie mein Gegner sein eigenes Werk durch seine vielen hässlichen Philippiken entstellt hat.

## I.

Kuno Fischer schob in das Einleitungskapitel seiner Darstellung der Vernunftkritik einen Absatz ein: „Der Kantische Begriff der Metaphysik" (2. A. 291). Hier führte er aus: „Synthetische Urteile a priori" nenne Kant auch „metaphysische". In diesem Sinne sollen also auch die mathematischen Urteile als synthetische a priori unter die metaphysischen fallen! „Und da die Kr. d. r. V. nichts

anderes untersucht als die Möglichkeit solcher Urteile, so kann ihre Gesamtfrage kurzweg auch so ausgedrückt werden: ist überall Metaphysik möglich und wie?" Diese Grundfrage der Kritik teile sich dann in die Fragen: wie ist reine Mathematik, wie ist Metaphysik möglich, und letztere sei wieder zu unterscheiden als Metaphysik der Erscheinungen (= reine Naturwissenschaft) und als Metaphysik des Uebersinnlichen.

Auch ohne den Kantischen Text zu vergleichen, sieht man, dass hier etwas nicht in Ordnung ist: zuerst erscheint Metaphysik als genus, nachher als species. Nun könnte man sich ja damit behelfen, dass „das vieldeutige Wort" zuerst als genus „im weitesten Verstande" zu nehmen ist, nachher als species in einem engeren Sinne. Allein dieser Ausweg, den Fischer auch einschlägt, ist, wie alle Kenner Kants wissen, und wie ich des Genaueren nachwies, absolut unmöglich. Kant hat stets Metaphysik und Mathematik aufs strengste geschieden, und niemals die mathematischen Erkenntnisse selbst als einen Teil der Metaphysik gefasst.

Auf diesen Lapsus machte ich aufmerksam (Kommentar I, 380—383). Ich gab zugleich eine sehr einfache Erklärung des auffallenden Fehlers. In der von Kuno Fischer benützten ersten Ausgabe Hartensteins (Bd. III, S. XIV) findet sich folgende Darstellung des Inhalts der Prolegomena:

Allgemeine Frage: Ist überall Metaphysik möglich?

1. Teil: Wie ist reine Mathematik möglich?

2. Teil: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

3. Teil: Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?

Dadurch hatte sich wohl unser Historiker zu seiner Darstellung verführen lassen. Aber diese verführerische Inhaltsangabe ist, wie ich nachwies, falsch; in Wirklichkeit heisst es in den Prolegomena:

§ 4. Der Prolegomena allgemeine Frage:
Ist überall Metaphysik möglich?

§ 5. Prolegomena. Allgemeine Frage:
Wie ist Erkenntnis aus reiner Vernunft möglich?

Ich wies nach, dass in § 4 „allgemeine Frage" so viel ist als „Hauptfrage", in § 5 dagegen so viel als „verallgemeinerte Frage": denn Kant löst jene Hauptfrage (nach der Möglichkeit der Metaphysik) eben so, dass er sie unter eine allgemeinere Frage stellt, welche auch Mathematik mit umfasst: wie ist Erkenntnis aus reiner Vernunft möglich? Und erst diese Frage gliedert sich natürlich in jene 3 Teile, und dann sind also Mathematik und Metaphysik richtig coordiniert, während Fischer die Mathematik der Metaphysik — und zwar wohlbemerkt: als einen Teil derselben — subordiniert.

Ein solcher Lapsus ist ja nun sehr unangenehm, aber er ist menschlich und in einer so umfassenden Darstellung immerhin zu entschuldigen, zumal er sich ja, wie ich selbst hervorhob, im Verfolg der Darstellung bei Kuno Fischer von selbst korrigiert.

Was hätte nun ein Anderer gethan, wenn ihm ein solches Versehen — selbst in noch härteren Worten — nachgewiesen worden wäre? Er hätte den Aerger — über sich selbst verschluckt und den Fehler stillschweigend korrigiert. Nicht so Kuno Fischer. Er gerät in einen ebenso masslosen wie ohnmächtigen Zorn

über mich und macht die Sache dadurch nur noch viel schlimmer als vorher (4. Aufl. S. 327—330, Nr. 4—8). Nun nimmt er zuerst (Nr. 5 u. 6) meine Darstellung des Verhältnisses der beiden „allgemeinen Fragen" herüber, die zu seinem vorhergehenden Text (S. 323—326) gar nicht passt; dann sucht er (Nr. 7) diese seine ältere Darstellung, wonach die Mathematik der Metaphysik als Teil subordiniert sein soll, mit der neuen dadurch zu vereinigen, dass er das „überall" (in der Frage: „Ist überall Metaphysik möglich?") dahin interpretiert, Kant habe „die Frage der Metaphysik geflissentlich in einer Unbestimmtheit und in einem Umfange aufgestellt, welcher die reine Mathematik so lange in sich begreift, als noch nicht feststeht, dass die letztere (nicht auf Begriffen, sondern) auf Anschauungen a priori beruht, wogegen die Metaphysik in Erkenntnissen aus Begriffen besteht."

Aber — das alles ist ja von Kant schon im § 1 der Prolegomena festgestellt worden! Da heisst es: „was die Quellen einer metaphysischen Erkenntnis betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, dass sie nicht empirisch sein können. ... Hierin würde sie aber nichts Unterscheidendes von der reinen Mathematik haben: sie wird also reine philosophische Erkenntnis heissen müssen", und dann verweist Kant noch zum Ueberfluss auf Kritik S. 712, „wo der Unterschied dieser zwei Arten des Vernunftgebrauchs einleuchtend und genugthuend ist dargestellt worden." Dies also steht in § 1 der Prolegomena! Es ist nun „possierlich" (ich bediene mich eines geschmackvollen Ausdruckes Kuno Fischers, von dem ich stets gerne gelernt habe) — es ist also possierlich, bei K. Fischer selbst folgendes zu lesen: „die Prolegomena wollen ihrem nachdenkenden Leser das Wesen der Metaphysik Schritt für Schritt enthüllen; daher soll dieser erst im methodischen Fortgange der Untersuchung darüber belehrt werden: wie sich Metaphysik und Mathematik zu einander verhalten und von einander unterscheiden ... Der nachdenkende Leser der Prolegomena, wenn er § 4 studiert, weiss ja noch nicht und soll nicht wissen, was in § 6 steht." Aber was in § 1 steht, soll „der nachdenkende Leser" doch gewiss wissen!!! Darin aber hat Kant die Unterscheidung von Metaphysik und Mathematik so scharf wie möglich gemacht und noch die Warnung hinzugefügt, ja „die Grenzen der Wissenschaften nicht ineinander laufen zu lassen." Konnte Kant noch deutlicher sich äussern? Ist nicht alles bei ihm einfach, durchsichtig, klar, ohne jede „Unbestimmtheit"? Konnte Kuno Fischer noch grössere Unklarheit in eine so klare Sache hineinbringen?

Ja, er konnte es, und er that es. Er beruft sich auf Refl. Nr. 140 (Erdmann, S. 42): „Metaphysik ist Wissenschaft von den Prinzipien aller Erkenntnisse a priori und aller Erkenntnis, die aus Prinzipien folgt. Mathematik enthält solche Prinzipien, ist aber nicht Wissenschaft von der Möglichkeit dieser Prinzipien." Aber — merkt denn Kuno Fischer nicht, dass in dieser Stelle „Metaphysik" einen ganz anderen Sinn hat? Er nennt sie doch selbst ein „vieldeutiges Wort"! An dieser Stelle [wie übrigens auch in den Reflexionen Nr. 128, 131, 137; vgl. auch 130, 139] ist ja „die Metaphysik eine Kritik der reinen Vernunft" [so sagt Refl. Nr. 131]; hier ist also „Metaphysik" so viel als Transscendentalphilosophie, welche ja bekanntlich die „Möglichkeit" der Erkenntnis a priori zum Untersuchungsobjekt hat. In diesem genau bestimmten Sinne ist nun Mathematik als Erkenntnis a priori aus Anschauung [gerade so wie die ihr in diesem Sinne ganz gleichgestellte, also nicht übergeordnete Metaphysik in der

hergebrachten und auch bei Kant gewöhnlich vertretenen Bedeutung, wonach sie selbst Erkenntnis a priori aus Begriffen ist] ein Objekt für die Transscendentalphilosophie, welche hier „Metaphysik" genannt wird, so dass jetzt Metaphysik = Untersuchung der Möglichkeit aller Erkenntnisse a priori ist. Also kurz: Mathematik ist in diesem Sinne Objekt der Metaphysik. Dies sagt die Stelle ganz deutlich.[1]) Kuno Fischer macht aber wunderbarer Weise daraus: Mathematik sei — ein Teil der Metaphysik, wobei Metaphysik das System aller Erkenntnisse a priori selbst bedeuten soll. Kann denn Kuno Fischer zwei so ganz verschiedene Verhältnisse nicht mehr auseinander halten: Objekt einer Untersuchung, und Teil einer Erkenntnis? Kann er zwei so verschiedene Bedeutungen nicht mehr trennen: Metaphysik = Untersuchung *aller* reinen Erkenntnis und Metaphysik = System der reinen Erkenntnis *aus Begriffen?*

Nein! er kann es nicht, und da er es nicht kann, so findet er in jenen Stellen einen Beleg für seine verkehrte Auffassung und ruft emphatisch aus: „Würde der Kommentator auch jene .... Ausfälle gegen mich niedergeschrieben haben, wenn er diese [seitdem aus Kants Nachlass publizierten] Sätze gekannt hätte?" Natürlich! Ich würde sogar diese Stellen angeführt haben, gerade so wie die unten erwähnte desselben Inhalts: nur würde ich es nicht für notwendig gefunden haben, mich so ausführlich darüber zu äussern, da ich angenommen hätte, dass schon jeder Leser von selbst im Stande sei, herauszufinden, worauf ich damals nur kurz hinwies, dass Metaphysik in solchen Stellen einen anderen Sinn habe und eine andere Wissenschaft bedeute. Aber es giebt eben Leute, vor denen schon Kant häufig warnt, welche die Neigung haben, „die Grenzen der Wissenschaften ineinanderlaufen zu lassen". Zu ihnen gehört Kuno Fischer. Und so muss ich — nicht für die anderen Leser, denn diese haben schon begriffen, um was es sich handelt, aber für Kuno Fischer — es nochmals so deutlich als möglich wiederholen:

> Die Prinzipien der Mathematik sind natürlich ein Objekt der „metaphysischen" = transscendentalphilosophischen Untersuchung, niemals aber sind die mathematischen Urteile selbst ein Teil der „metaphysischen" = begrifflichreinen Erkenntnisse.

Eine genau dasselbe sagende Stelle aus Kant führte ich damals ja selbst an (S. 379 Anm.); sie steht in der Preisschrift über die „Fortschritte der Metaphysik", und stammt aus derselben Zeit wie die Reflexion Nr. 140; sie lautet:

> „Die Metaphysik enthält nicht mathematische Sätze, d. i. solche, welche „durch die Konstruktion der Begriffe Vernunfterkenntnis hervorbringen, aber „die Prinzipien der Möglichkeit einer Mathematik überhaupt."

Es ist schwer, eine so grenzenlos einfache Sache zu verwirren; aber es ist Kuno Fischer's blindem Eifer doch gelungen, aus einer klaren Sache eine „kon-

---

[1]) Denselben Sinn hat die von Fischer ebenfalls gegen mich ins Feld geführte Refl. Nr. 108 (Erdmann S. 34): „Die Vernunftwissenschaft synthetischer Erkenntnisse und Urteile ist Metaphysik", gerade so wie — Kuno Fischer hat diesen Anfang der Reflexion weggelassen — „die Logik die Vernunftwissenschaft der Urteile und Schlüsse ist, insofern sie per analysin entspringen", d. h. also: gerade so wie die Logik die analytischen Erkenntnisse zum Gegenstand hat (vgl. auch Refl. Nr. 131, 137), so hat die Metaphysik = Transscendentalphilosophie die synthetischen Erkenntnisse zum Gegenstand.

fuse" zu machen — ich bediene mich wieder nur seines eigenen Ausdruckes. Aber er kann sich trösten mit dem Satze: *solamen miseris socios habuisse malorum*: Johannes Witte, verflossenen Angedenkens, hat vor 16 Jahren dieselbe „kuriose" Verwirrung angerichtet, nur mit noch etwas grösserem Ungeschick (Philos. Monatsh. XIX, 1883, S. 153 ff. Vgl. meine Entgegnung ib. S. 411 ff. sowie Witte's Replik S. 598 ff.). —

Kuno Fischer will die Entdeckung gemacht haben, dass mein Kommentar ganz überflüssig und verfehlt sei. Seine Ausführungen haben den glänzendsten Beweis dafür erbracht, dass mein Kommentar sehr notwendig ist, um ein Katharktikon gegenüber solchen Verdrehungen der reinen Kantischen Lehre zu bilden. Ich quittiere dankend für diese wenn auch unfreiwillige Empfehlung meines Kommentars.

## II.

Kuno Fischer ist im Jahre 1865, also vor nunmehr 34 Jahren in einen Streit mit Trendelenburg geraten, der fünf Jahre lang dauerte, bis zum Jahre 1870. Dieser Streit hat bekanntlich damals die Gelehrtenwelt Deutschlands und des Auslandes in starke Erregung versetzt. Kuno Fischer führte ihn in einer Weise, welche den altbekannten *furor theologorum* weit in den Schatten stellte. Das Streitobjekt ist deutlich angezeigt in dem Titel der Trendelenburg'schen Abhandlung: „Ueber eine Lücke in Kants Beweis von der ausschliessenden Subjektivität des Raumes und der Zeit." Eine solche Lücke behauptete Trendelenburg, verneinte Fischer. Der Streit rief eine grosse Litteratur hervor und dehnte sich dann auch noch auf eine Menge von Nebenpunkten aus.

In dem II. Bande meines Kantkommentars, der die transscendentale Aesthetik behandelt, musste natürlich jener Streit zur Sprache kommen. Kuno Fischer (Kritische Zusätze S. 388—392) thut sehr verwundert darüber: jene Kontroverse sei doch längst verjährt. „Längst verjährt" — ja das hätte Kuno Fischer freilich sehr gewünscht, dass man ihn stillschweigend als Sieger in jenem Streite angesehen hätte! Das ist ihm freilich sehr, sehr unbequem, dass nun der ganze Prozess vor einer neuen Instanz verhandelt, und er in den grössten Teil der Kosten verurteilt worden ist! Freilich, in der Zwischenzeit ist der Streit — was Kuno Fischer zu übersehen beliebt — auch von Anderen niemals als „verjährt" angesehen worden: ich habe S. 324—326, und S. 546—548 eine Menge von Autoren aufgezählt, welche bis zur Gegenwart die Kontroverse bald pro, bald contra Fischer fortgesetzt haben; aber keiner hatte Veranlassung, mit solcher Ausführlichkeit darauf einzugehen, als ich in meinem Kommentar: das „Geschäft des Kommentators" brachte das mit sich, um mich eines sehr geschmackvollen Ausdruckes Fischers zu bedienen; und dies „Geschäft" — so heisst es bei Kuno Fischer — habe es auch mit sich gebracht, dass ich „die Fahne des damaligen Gegners Fischers schwinge". Ich habe Trendelenburg in der Hauptsache sachlich Recht geben müssen — ich betone das „müssen"; denn ich hatte selbst, als ich an die Untersuchung heranging, eigentlich das Gegenteil erwartet: die Spuren dieser ursprünglichen Stellung findet der aufmerksame Leser in der Anmerkung zu S. 299 — also ich musste Trendelenburg in der Hauptsache und sachlich Recht geben; in der Form sowie in nicht unwichtigen Nebenpunkten habe ich ihm sehr scharfe Vorwürfe gemacht,

Vorwürfe, die Trendelenburgs Logik in bedenklichem Lichte erscheinen lassen (s. bes. S. 134—151 den Exkurs über „die möglichen Fälle"). Kuno Fischer sieht nur meine Zustimmung zu Trendelenburg, nicht aber meine Einwände gegen denselben. Er verkennt auch hier, wie oben, vollständig das Wesen der Objektivität: dass jemand rein objektiv einen Streit zwischen zwei Gegnern entscheiden, Licht und Schatten gerecht verteilen kann, ist ihm ganz unfasslich: weil ich Trendelenburg in Einem allerdings wichtigen Punkt Recht gebe, bin ich ein „Fahnenträger" Trendelenburgs, dem ich doch in anderen Punkten Fischer gegenüber wieder Unrecht gegeben habe, und weil ich Letzteren in einigen Punkten bekämpfe, bin ich sein „Feind", obwohl ich doch desselben Verdienste vielfach gepriesen habe. Man sieht: Kuno Fischer kennt nur „Feinde" oder „Fahnenträger" — ein objektiver Beurteiler ist eine ihm ganz unbekannte Kategorie.

Trendelenburgs Einwand gegen Kant lautet: Kant behauptet die ausschliessende Subjektivität von Raum und Zeit; er will dies aus der Apriorität der Vorstellungen Raum und Zeit erschlossen haben; denn Kant schliesst: Raum und Zeit sind a priori, weil notwendig und allgemein, und wenn a priori, so sind sie subjektiv, also nur subjektiv. Dieser Beweis ist aber nicht bündig. Jene Apriorität ist kein genügender Beweis dagegen, dass Raum und Zeit neben ihrer Apriorität in uns auch zugleich objektive Geltung ausser uns haben könnten.

Kuno Fischer wandte gegen diesen Einwurf u. a. folgendes ein: mit Unrecht vermisse Trendelenburg bei Kant die „objektive" Giltigkeit von Raum und Zeit — nach Kant hätten beide ja empirisch-objektive Bedeutung: nur in diesem einzigen Sinne könne Kant von „objektiv" reden, und in diesem habe er auch Raum und Zeit Objektivität zugeschrieben. Ich wies nun nach, dass Kant auch die von ihm abgelehnte transscendentale Realität oft ebenfalls eine „objektive" genannt habe, dass folglich Trendelenburg mit der Formulierung seines Einwandes in sofern im Rechte sei, als Kant selbst ja mit dem Ausdruck „objektive Realität" auch den transscendentalen Sinn verbunden habe. Was thut nun Kuno Fischer? Er reproduziert die von mir zusammengebrachten Stellen, in denen Kant den Ausdruck „objektive Realität" im transscendentalen Sinne gebraucht, die Annahme einer solchen aber zurückweist, und sagt nun: Kant habe somit erwiesen, dass diese angebliche transscendental-objektive Realität — „Widersinn, Unsinn" sei, also habe er doch mit dieser „objektiven Realität" — überhaupt keinen Sinn verbunden! Eine bei Kant selbst klare und einfache Sache ist bei Fischer durch „nebulose Weitschweifigkeit" — auch ein liebenswürdiger Ausdruck Kuno Fischers selbst — so getrübt worden, dass mancher Leser in dem Wortnebel vielleicht nicht mehr erkennt, worin der von Kuno Fischer gemachte faux-pas ursprünglich bestanden hat. Die Sache liegt so: es handelte sich ursprünglich darum, ob Kant mit dem Ausdruck „objektive Realität" auch den Sinn: transscendentale Realität verbunden habe; hier ist Sinn = Bedeutung eines Wortes. Aber Kuno Fischer macht unter der Hand daraus: Kant habe gezeigt, die Annahme einer „objektiven Realität" (im transscendentalen Sinne) habe keinen Sinn; hier ist Sinn = Berechtigung einer Sache. Er spielt also die terminologische Frage in die sachliche hinüber. Es hat keinen Zweck, sich mit solchen „sophistischen Düfteleien" — ich gebrauche wieder einen Fischer'schen Ausdruck — aufzuhalten.

Aber wenn wir nun zu der materiellen Frage selbst übergehen, so wird

die Sache noch schlimmer. Nachdem Fischer jene Stellen aufgezählt hat, in denen Kant die objektive Realität von Raum und Zeit im transscendentalen Sinne ablehnt, meint er triumphierend, also habe Trendelenburg ganz Unrecht gehabt, wenn er Kant vorwarf, dieser habe die Möglichkeit nicht berücksichtigt, dass Raum und Zeit objektiv sein könnten.

Man sieht aus Kuno Fischer's „unklarer und verschwommener Rede" nur das Eine: er hat immer noch nicht begriffen, um was es sich bei dem ganzen Streite handelt. Nicht das etwa wird Kant vorgeworfen, dass er die objektive Giltigkeit von Raum und Zeit überhaupt nicht in Frage gezogen habe — er hat dies gethan, und dies zu leugnen ist niemand eingefallen. Der Einwand zielt vielmehr darauf, dass Kant (speziell in dem ersten der „Schlüsse aus obigen Begriffen") — aus der Aprioriität der Raumvorstellung sofort auf ihre exklusive Subjektivität schloss, anstatt erst die Möglichkeit zu erwägen, dass der apriorischen Raumvorstellung im Subjekt doch auch zugleich ein objektiver Raum in der Welt der Dinge an sich entsprechen könnte. Darin sieht Trendelenburg die Lücke, und er sieht sie mit Recht darin. Ich musste daher schon im Kommentar II, 293 Kuno Fischer eine *ignoratio elenchi* vorwerfen: „denn es handelt sich ja nicht darum, dass Kant die Unmöglichkeit eines realen Raumes bewiesen habe oder habe beweisen wollen, sondern ob er die Unvereinbarkeit der Apriorität und der transscendentalen Realität des Raumes nachgewiesen habe. Dies ist das Punctum quaestionis". Und diesen Fragepunkt hat Kuno Fischer auch heute noch nicht verstanden. Und so kann man, in Anlehnung an eine vielzitierte und auch von Kuno Fischer wieder gegen mich verwertete Stelle der Prolegomena mit Recht sagen: „man kann es, ohne eine gewisse Pein zu empfinden, nicht ansehen, wie er so ganz und gar den Punkt" des Trendelenburg'schen Einwands „verfehlte".

Zum Beweis dafür sei noch eine besonders charakteristische Stelle Fischer's angeführt: „Was verlangt man eigentlich von Kant? ... Er soll die transscendentale Idealität von Raum und Zeit, aber auch deren transscendentale Realität zur allgemeinen Zufriedenheit beweisen. Unsere Neukantianer verlangen von der Kantischen Philosophie, was jener brave Frankfurter Bürger im März 1848 von der neuen Staatsordnung haben wollte: Pressfreiheit und Zensur!" Drei fundamentale Missverständnisse! Erstens: Kant soll, so wird ihm vielmehr von Trendelenburg eingewendet, nachdem er die Apriorität von Raum und Zeit bewiesen hat, nicht aus dieser, wie es gerade im „Schluss a" geschieht, sofort die transscendentale Idealität erschliessen, ohne den Fall in Betracht zu ziehen, dass Apriorität der Raumvorstellung im Subjekt einerseits und eine korrespondierende Realität im Objekt andererseits sich nicht ausschliessen. Zweitens: Nicht „beweisen" soll er diese transscendentale Realität, sondern nur diesen eben genau bestimmten Fall in Erwägung ziehen. Drittens: Nicht die „Neukantianer" verlangen jenen Unsinn, sondern nur Fischer selbst hat denselben ausgeheckt. Die „Neukantianer" kommen hier überhaupt gar nicht als eine Schule in Betracht. Gerade die Führer der neukantischen Bewegung stehen ja in diesem Punkte auf Fischer'scher Seite. Andere Vertreter der Richtung sind der Meinung, (die ich persönlich auch teile,) dass die transscendentale Aesthetik zwar jene Beweislücke habe, dass aber die Dialektik (wie auch übrigens schon die Analytik) die Unmöglichkeit der Verbindung von Apriorität

und Realität von Raum und Zeit wenigstens indirekt beweisen. So wenig orientiert ist also Kuno Fischer über den „Neukantianismus", über den er sich schnöde Bemerkungen erlaubt. —

Die „gröbste Probe" von Unorientiertheit liefert aber Kuno Fischer mit folgender Stelle: „Es giebt noch eine Reihe anderer Kantischer Beweise gegen die Objektivität des Raumes und der Zeit in dem von unserem Kommentator geforderten und vermissten Sinn", nämlich besonders die Antinomien. „Der Kommentator kennt diese meine Hinweisungen. Was hat er entgegnet? Nichts und weniger als nichts." So Kuno Fischer.

In dem von Kuno Fischer selbst angeführten Exkurs S. 290—326 habe ich ja aber auf S. 301 ausführlich diesen Fischer'schen Einwand widerlegt; es heisst da u. a.: „Wir haben also in den Antinomien allerdings einen neuen Beweis für die Idealität von Raum und Zeit, in diesem Sinne also auch eine Ergänzung des in der transscendentalen Aesthetik gegebenen Beweises; aber diese Ergänzung besteht in einem neuen (indirekten) Beweis, nicht in einer Aufbesserung jenes als unzulänglich erkannten direkten Beweises. Diese beiden Dinge hat Kuno Fischer verwechselt." Es handelt sich doch darum, dass Kant schon in der transscendentalen Aesthetik die exklusive Subjektivität von Raum und Zeit erschliesst. Um die Unzulänglichkeit dieser Beweisführung innerhalb der transscendentalen Aesthetik speziell im „Schluss a" handelt es sich allein. Dies alles sagte ich. Bei Kuno Fischer aber steht: „Was hat er entgegnet? Nichts und weniger als nichts."

Vielleicht will sich Kuno Fischer nun damit hinausreden: er habe jene Stelle bei mir wohl gekannt, aber er habe sagen wollen, sie enthalte nichts Entscheidendes zur Sache. Dann erlaube ich mir zu sagen: sie gerade enthält den springenden Punkt der Frage, und dann frage ich mit Recht: „Was hat er entgegnet? Nichts" — weil er nichts entgegnen konnte! —

Aber das Schönste kommt noch! „Wäre eine solche Lücke vorhanden, so würde es nicht 90 Jahre gedauert haben, bis Jemand kam, der sie entdeckt haben wollte, und ein Jahrhundert, bis ein Kommentator erschien, welcher die leere Entdeckung nachsprach". Ich habe in dem von Kuno Fischer selbst angezogenen Exkurs (S. 290—326) vierzehn Seiten (S. 311—324 nebst S. 307, vgl. übrigens auch ib. 142—150) dem Nachweis gewidmet, dass der Trendelenburg'sche Einwand schon von Anfang an, teilweise mit denselben Worten, von vielen Seiten gegen Kant erhoben worden ist: z. B. von Eberhard, Maass, Pistorius, Schwab, G. E. Schulze (Aenesidemus), Selle, Tiedemann, Brastberger, Platner, Beneke, Fries u. a. Diesen vierzehn Seiten langen Nachweis hat Kuno Fischer also gar nicht gesehen, trotzdem er den ganzen Exkurs, in welchem er steht, zitiert! Nun sieht man, wie Kuno Fischer arbeitet, was er sich erlaubt, und was er seinen Lesern zu bieten wagt.

Und dieser selbe Kuno Fischer will die Entdeckung gemacht haben, dass mein Kommentar überflüssig und verkehrt sei! In Wirklichkeit hat er wiederum einen schlagenden Beweis dafür geliefert, dass einer so unzuverlässigen Arbeit wie der seinigen gegenüber eine Kontrole, wie sie mein Kommentar giebt, sehr notwendig ist. Er wollte meinen Kommentar vernichten: noch Niemand hat so deutlich wie er gezeigt, wie nützlich, ja wie unentbehrlich derselbe ist. Nochmals meinen aufrichtigen Dank für diese wärmste aller Empfehlungen! —

Damit wollen wir es vorläufig bewenden lassen: denn ich glaube, wir haben nun alle genug: die Leser, ich selbst und — Kuno Fischer. Er hat freilich noch andere Punkte aus meinem Kommentar angegriffen, aber ich habe keine Lust, mich in dieser Weise noch weiter mit ihm zu beschäftigen. Ich kann meine Zeit besser anwenden: ich bin mit dem III. Bande meines Kommentars beschäftigt, der die ganze transscendentale Analytik behandelt, und da werde ich ja noch Veranlassung genug haben, mich mit Kuno Fischer auseinanderzusetzen, so weit es zur Sache unumgänglich notwendig ist.

# Rezensionen.

**Erdmann, Joh. Ed.** Grundriss der Geschichte der Philosophie. 4. Aufl. bearbeitet von Benno Erdmann. Berlin, W. Hertz (Bessersche Buchhandlung). 1896. (Bd. I, XVI u. 682 S. Bd. II, XV u. 928 S.)

In Johann Eduard Erdmanns „Grundriss" steckt eine gewaltige Menge von Wissen. An Tiefe und Breite des Quellenstudiums überragt er alle gleichumfassenden modernen Werke und lenkt den Blick auf Buhle, Tennemann und Ritter zurück. Doch erhebt Erdmann sich weit über sie durch seine ungleich grössere spekulative Veranlagung, durch die Energie des Denkens und die Klarheit der Intuition, mit welcher er den Kern der ihm homogenen Systeme erfasst, nicht minder durch seine Gestaltungskraft und Kunst der Gruppierung. Kein Zweiter war so wie er dazu geeignet, die Geschichte der neueren Philosophie zu schreiben. Ihre Entwicklung in den mittleren beiden Vierteln dieses Jahrhunderts hat er selbst durchlebt, nicht als müssiger Zuschauer, sondern in aktivster Teilnahme, in ununterbrochener wissenschaftlicher Thätigkeit.

Er wandte sein umfassendes Quellenstudium nicht nur den Grössen der Philosophie, sondern auch den diis minorum gentium zu. So wurde er in den Stand gesetzt (besonders in den beiden letzten Bänden seines grösseren Werkes: „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung" etc.), etwas zu unternehmen, was den meisten modernen Darstellungen der Entwicklung der neueren und neuesten Philosophie noch viel zu sehr abgeht: eine Geschichte der philosophischen Strömungen. In der Vorrede zur 2. Auflage von Bd. I sprach Erdmann die bemerkenswerten Worte: „Ich habe vor allem solche Systeme, die von anderen stiefmütterlich behandelt wurden, so darzustellen gesucht, dass eine Totalanschauung von ihnen gewonnen und vielleicht die Lust erweckt würde, sie näher kennen zu lernen. Dies geschah namentlich, weil der Hauptzweck meiner Darstellung doch immer der blieb, zu zeigen, dass nicht Zufall und Planlosigkeit, sondern strenger Zusammenhang die Geschichte der Philosophie beherrscht. Für diesen aber sind oft (gerade wie für das System der Tierreihe die Amphibien und andere Mittelstufen) die Philosophen nicht des ersten Grades fast wichtiger als die grössten." Die Teile des „Grundrisses", welche eine Geschichte der Strömungen zu geben versuchen, sind nicht gerade die vollkommensten. Sie konnten es nicht sein, weil es an den nötigen Vorarbeiten mangelte. Es fehlte die genügende Anzahl guter Monographien, welche (wie die B. Erdmanns über M. Knutzen und seine Zeit) von Kennern geschrieben den behandelten Autor in den grossen Zusammenhang seiner Zeit hineinstellen und die zahlreichen Fäden aufweisen, welche ihn mit der Vergangenheit und der Entwicklung der Folgezeit verknüpfen. Es fehlte und fehlt auch jetzt noch an Arbeiten (wie ich in meiner Kantbibliographie eine zu schaffen versucht habe), welche die von einem Manne ausgehenden Wirkungen bis in die entlegensten Gebiete der Einzelwissenschaften und damit

auch bis in das öffentliche Leben hinein verfolgen und so die Möglichkeit schaffen, eine geistige Strömung mit der anderen nach Intensität und Extensität zu vergleichen. Es fehlte schliesslich an Vorversuchen, wie sie jeder grossen wissenschaftlichen That vorangehen müssen. Aber es ist schon ein Grosses, dass Erdmann es überhaupt gewagt hat, die Strömungen zur Darstellung zu bringen. Ebenso gross ist, im Vergleich mit den vorhandenen Vorarbeiten, das, was er geleistet hat.

Nach verbreiteten Darstellungen der Geschichte der neueren Philosophie gewinnt es den Anschein, als wirke ein grosser Philosoph direkt auf den andern, als folge auf Kant Fichte (höchstens noch mit den Zwischenstufen Reinhold, Maimon, Beck), wie auf Fichte Schelling, auf Schelling Hegel. Aber so einfach verläuft keine Geschichte. Wäre Fichte 15 Jahre früher oder später geboren: er hätte nie seine Wissenschaftslehre geschrieben. Und doch hätte im einen wie im andern Fall Kant durch seine Schriften auf ihn einwirken können. Aber was nicht auf ihn hätte einwirken können, gerade in der Zeit der Jugendelastizität und grössten Bildungsfähigkeit, das ist die mächtige geistige Strömung, welche von Kant ausging, welche die ganze akademische Welt, ob sie beistimmte oder widersprach, ob sie jubelte oder grollte, in ihre Kreise zog und selbst auf solche, die den Universitäten ferner standen, auf Laien und Geschäftsleute, von grossem Einfluss wurde. Das alles gilt es zu schildern, nicht indem man einzelne Kantianer samt ihren Schriften aufzählt, sondern indem man, auf Grund intimster Detailkenntnis, jene Strömung in ihrer ganzen wuchtigen Kraft, in ihrem hinreissenden élan, in ihrer Breite und Tiefe zur Darstellung bringt. Und dann gebe man das Bild der Persönlichkeit Fichtes und mache begreiflich, wie er, in voller Jugendkraft von dieser Bewegung ergriffen und fortgerissen, auf sie reagieren und sie schliesslich nach einer ganz andern Richtung ablenken musste, als die von Kant beabsichtigte war.

Aus dem Zusammenwirken von Zeitströmungen mit der Individualität sowie mit den inneren und äusseren Erlebnissen des Philosophen entwickeln sich die Systeme. Aus jenen Faktoren sind sie zu erklären. Den Zeitströmungen hat Joh. Ed. Erdmann versucht gerecht zu werden, wenn die apriorische Konstruktion ihn auch manchmal hinderte, die Thatsachen zu sehen. Der Persönlichkeit des Philosophen die ihr gebührende Rolle zuzuweisen, das machte ihm seine Hegelsche Auffassung unmöglich. Das oben zitierte Wort zeigt uns, wie er streng logischen Zusammenhang in der Geschichte der Philosophie zu entdecken sucht. Der ist aber nicht immer vorhanden. Ueber der Bedeutung, welche Erdmann der dem Menschen immanenten objektiven Vernunft und der inneren Konsequenz des Gedankens zuschreibt, übersieht er die Bedeutung, welche dem Erleben, dem Fühlen und Wollen des einzelnen Philosophen zukommt. So ist der „Grundriss“ ein klassisches Beispiel der Hegel'schen Geschichtsauffassung in ihrer Grösse und in ihrer Einseitigkeit, und schon als solches, als historisches Dokument (ganz abgesehen von seinen sonstigen Vorzügen), vom grössten bleibenden Wert.

Es war deshalb bei der postumen Neuauflage dringend geboten, von allen Eingriffen in die Gruppierung des Stoffs und in das Wesentliche der Darstellung der philosophischen Systeme abzusehen. Benno Erdmann hat sich seiner nicht leichten Aufgabe mit ebensoviel Geschicklichkeit wie Delikatesse entledigt. Manche Verbesserungen, meist Zusätze, konnte er dem Handexemplar des Verstorbenen entnehmen. Für das Mittelalter stand ihm Clem. Baeumker helfend zur

Seite. „Aenderungen im Text [sind] nur da vorgenommen, wo der systematisch-konstruktive Aufbau des Ganzen sowie die individuelle Färbung der Gedankenführung sie zuzulassen, die Forschung der letzten Jahrzehnte andrerseits sie zur Pflicht zu machen schien.“ Mit Recht hat Benno Erdmann darum in dem Anhang des zweiten Bandes („Die deutsche Philosophie seit Hegel's Tode“ S. 639—916) nur ausnahmsweise neue Namen hinzugefügt, im Allgemeinen aber nur bei den Philosophen, welche schon von Joh. Eduard genannt waren, die nötigen biographischen und bibliographischen Zusätze gemacht. Die Gesamtauffassung dieser Periode steht so sehr unter dem Einfluss des Hegelschen Systems, die Gruppierung des Stoffs sowie die Einzelauffassung ist andrerseits doch wieder so individuell, dass niemand den Anhang im Sinne des Autors bis zur Gegenwart hätte fortführen können. Und eine vollständige Umarbeitung war natürlich von vornherein ausgeschlossen.

In Einzelheiten kann man verschiedener Meinung sein. So würde ich die (wie mir scheint) durchweg individuelle Interpunktion Joh. Eduards nicht verändert haben. Manche stylistische Modifikation hätte ich unterdrückt und die Zusätze und Verbesserungen des Herausgebers irgendwie, natürlich unaufdringlich, als solche gekennzeichnet. Hinsichtlich der Litteraturangaben war der Herausgeber in einer besonders schwierigen Lage. Joh. Eduard hatte nur solche Bücher angeführt, die ihm selbst von Nutzen gewesen waren. Dadurch hatte auch dieser Teil seines Werks einen ganz individuellen, dadurch freilich auch subjektiven Anstrich bekommen. Jetzt, wo drei Männer zu den Litteraturangaben beigesteuert haben, ist dieses individuelle Moment natürlich verschwunden. Das subektive Moment, die Auswahl, musste bleiben. Und da wird natürlich der eine dieses, der andere jenes vermissen. Am besten ist: Wünsche unterdrücken und das anerkennen, was geschaffen ist. Nur auf eine auffallende Thatsache muss ich hinweisen. Bei den Litteraturangaben zu Hume, zu Wolff samt Schule und Gegnern, zu Berkeley und zu Kants Analytik erwähnt Benno Erdmann unter je 6 Titeln je eine Hallesche resp. Kieler Dissertation. Grössere und entschieden bedeutendere Arbeiten dagegen, wie z. B. die Hume-Monographien von Pfleiderer, v. Gizycki, Knight werden übergangen.

In den „Kantstudien“ ist es angebracht, noch einige spezielle Worte über die Darstellung des Kantischen Systems zu sagen. Sie ist abhängig von der Aufgabe, welche Joh. Eduard Erdmann der ganzen neuesten Philosophie und speziell der Hegel'schen zuweist. Die neueste Philosophie hat die sämtlichen früheren Gegensätze zu vermitteln. Kant hat diese Aufgabe nicht völlig gelöst, — sonst wäre er das A und O dieser Periode. Aber er hat die Lösung begonnen, darum ist er, der grösste deutsche Weltweise, zugleich der Epoche machende Philosoph der Neuzeit. Er beginnt ihre Periode, indem er der Reihe nach in seinen vier Hauptwerken (den drei Kritiken und der „Religion innerhalb der Grenzen“ etc.) eine Vermittlungsaufgabe nach der andern vornimmt. In den letzten beiden von diesen vier Werken wächst er über sich selbst hinaus. Sie stehen deshalb nicht mehr in vollständiger Uebereinstimmung mit der Kritik der reinen Vernunft. Die Weiterentwicklung der neuesten Philosophie vollzieht sich so, dass jene Hauptwerke nach einander der Ausgangspunkt tieferer Begründung werden und dass jeder Späterkommende das, was der Frühere gesagt hatte, anerkennt, erweitert und noch konsequenter durchführt. Reinhold und seine Gegner geben dem ein begründendes Fundament, was Kant in seiner Kritik von

1781 gelehrt hatte. Fichte geht weiter und sucht eine Grundlage, aus der sich zugleich Kants praktische Philosophie ableiten lässt. Schelling will ein noch tieferes Fundament schaffen, indem er auch die Kritik der Urteilskraft herbeizieht. „Der Philosoph endlich, welcher Fichte und Schelling zu vermitteln versucht, Hegel, der zugleich den gleichzeitig auf kritischer Basis hervortretenden Gegensatz von heidnischem Naturalismus [Oken] und mittelalterlicher Theosophie [Baader] auszugleichen sucht, ist auch der gewesen, durch den und durch dessen Schule Kants Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, die fast vergessen war, in ihrer Bedeutung gewürdigt worden ist."

Auf dem umstrittensten Gebiet, dem der Erkenntnistheorie und Metaphysik, soll Kants Vermittlerrolle darin bestehen, dass er über die frühere Vermengung idealistischer und realistischer Lehren zu einem Ideal-Realismus oder Real-Idealismus fortzuschreiten hat. Die beiden einseitigen Richtungen muss seine Philosophie begreifen im doppelten Sinne des Worts. „Es geschieht dies, indem sie beide zu ihrem Objekte macht; erst dadurch steht sie wirklich über beiden." Darum stellt Kant sich eine Aufgabe, welche von allen bisherigen wesentlich unterschieden ist. Nicht psychologische oder anthropologische Untersuchungen will er treiben wie seine Zeitgenossen, sondern nach den Voraussetzungen und Bedingungen des Erkennens forschen. Er zeigt, worauf sich das Erkennen gründet, jene, worin es besteht. „Ihr Verhältnis ist wirklich, wie später Fichte es formuliert hat, dasselbe wie zwischen Biologie und Leben. Kant erhebt die Philosophie über den Gegensatz von Empirismus und Rationalismus, nicht indem er sie aus beiden mischt, sondern indem er sie als Wissen vom Rationalismus und Empirismus fasst."

Gegen diese hier nur flüchtig skizzierte Auffassung lassen sich manche Einwände erheben. Ich kann dem nicht beistimmen, dass Kant sich durch seine Methode über Rationalismus und Empirismus erhebt. Er ist Parteigänger auf Seiten des Rationalismus, welchen er den veränderten Forderungen seiner Zeit anpasst. Ich kann mich auch nicht mit dem Hervorsuchen und In-den-Vordergrundstellen der Vermittlungstendenzen bei Kant befreunden (wie ich in meinem Aufsatz im ersten Bande dieser Zeitschrift des Weiteren ausführte), ganz besonders aber nicht in seinen angeblichen Vermittlungen die Anbahnung oder gar den Anfang einer endgültigen Verschmelzung von Gegensätzen erblicken. Andere werden andere Einwände machen.

Eins ist klar. Des Autors Auffassung musste in der Neuausgabe unverändert bleiben, sollte das Werk nicht ganz umgearbeitet werden oder der kunstvolle Guss seiner Anlage gerade an der sichtbarsten Stelle einen Sprung bekommen. Joh. Eduards Darstellung des Kantischen Systems ist mit seiner Stellung zu Hegel und mit seinen eigenen systematischen Ansichten zu sehr verwachsen, als dass jene ohne diese geändert werden könnte. Mit Recht sagt B. Erdmann daher im Vorwort: An der Rekonstruktion der Lehre Kants „durfte nichts geändert werden. Nichts auch an seinen Andeutungen über die Entwicklung Kants. Ich habe mich bemüht, die Bemerkungen über die Kantlitteratur der letzten Jahrzehnte, die ich hineingearbeitet habe, so zu fassen, dass sie dem Gesamtcharakter der Darstellung entsprechen."

An einer wichtigen Stelle ist B. Erdmann jedoch von diesem Programm abgewichen: Joh. Ed. Erdmann lässt mit der Dissertation (1770) den Kritizismus Kants beginnen; schon 1770 steht Kant über dem Gegensatz zwischen Em-

pirismus und Rationalismus; in den siebziger Jahren geht keine entscheidende Wendung mehr in seiner Entwicklung vor sich, geschweige denn eine Umwälzung. In der 3. Auflage hiess es nun: „Die Dissertation bildet die Grenze zwischen den beiden Perioden in Kants Leben, die Rosenkranz gut als die heuristische und spekulativ-systematische unterscheidet. Sie zeigt uns Kant, wie ihn Hume bereits ‚aus seinem dogmatischen Schlummer erweckt' hat." Benno Erdmann fügt nach den Worten „Sie zeigt uns" hinzu: „(nach der Ansicht von Rosenkranz, Kuno Fischer u. a.)". Weiterhin heisst es in der 3. Auflage: „Eilf Jahre lang reiften die in der Dissertation angedeuteten Gedanken." Benno Erdmann ändert folgendermassen: „Jahre lang — in denen der Brief an seinen Schüler Marcus Herz vom 21. Febr. 1772 den neuerdings viel besprochenen Anfang der Wendung zu dem kritischen Standpunkt erkennen lässt — reiften" etc. Nicht nur, dass der letzte Zusatz Joh. Ed. Erdmanns Ansicht in ihr Gegenteil verkehrt; er macht auch, da diese Ansicht nicht ganz unterdrückt wird, die Darstellung der Kantischen Entwicklung widerspruchsvoll. — Ausstellungen wie diese können jedoch das Gesamturteil nicht beeinträchtigen, dass B. Erdmann bei der Neuausgabe des „Grundrisses" eine Zurückhaltung und ein Verständnis für das Thunliche bewiesen hat, die warm anzuerkennen sind.

Kiel. Erich Adickes.

**Eleutheropulos, Abr.** Kritik der reinen rechtlich-gesetzgebenden Vernunft oder Kant's Rechtsphilosophie. Zweite (Titel-)Auflage. Leipzig, O. Weber, 1898.

Die vorliegende Schrift gehört zu den Arbeiten, von deren Bedeutung namentlich der Verfasser durchdrungen ist. „Was den Druck (!) dieser Arbeit betrifft so möchte es sehr stolz gesprochen sein, wenn ich gewagt hätte, zu behaupten, dass ich der erste bin, der ich einen Mangel in der Literatur über Kant ausfülle, indem ich seine Rechtsphilosophie jetzt an den Tag bringe. Doch ist es wahr und zwar aus zwei wichtigen Gründen. Erstens ist über dieses wichtige Thema in der That nichts Wichtiges hervorgebracht worden; und das Wenige ist so mangel- und fehlerhaft, dass man überhaupt nicht vermuten kann, ob diese Arbeiten eine Darstellung Kant'scher Ansichten bezwecken. Zweitens sind die vorhandenen Arbeiten darüber davon inspiriert und geleitet, dass Kant in seiner Rechtslehre Rousseau's Schüler ist. Man denkt niemals daran, dass es gerade die Erniedrigung und Herabsetzung der Genialität Kants wäre, wenn man hätte wagen können zu sagen, dass Kant von Rousseau etwas hernehmen würde, was mit den Prinzipien der Kritik der reinen und praktischen Vernunft nicht im Einklang steht. Man hat also die Kantische Rechtsphilosophie noch nie objektiv betrachtet." (Vorrede 6 und 7.) Diese Objektivität wird von dem Verfasser in eigenartiger Weise angestrebt, indem er der Abhandlung die Form giebt, als ob sie von Kant selbst geschrieben wäre, genauer: als ob Kant neben seiner Kritik der reinen und der praktischen Vernunft auch noch eine Kritik der reinen rechtlich-gesetzgebenden Vernunft geschrieben hätte. „Dass die Idee einer solchen Kritik Kant nicht fremd gewesen ist, ja dass sie von ihm gerade vorausgesetzt wird, geht daraus hervor: Kant fasst die Gerechtigkeit als Kategorie, das angeborene Recht als die Bedingung, die Fähigkeit zum Recht (parallel mit der Form der Sinnlichkeit) und das Recht selbst als die Bestimmung des angeborenen Rechts, oder um uns richtiger auszudrücken, das die in An-

sehung der Bedingung Anwendung der Kausalität der Gerechtigkeit auf die verschiedenen Urteils- und Kategorienformen des erkennenden Verstandes auf. Damit ist schon aber sowohl die Aesthetik(!) als auch die Logik einer Kritik gegeben, derjenigen Vernunft, deren Benennung Kant selbst giebt; reine rechtlich-gesetzgebende Vernunft. Was ich nun weiter gethan habe, das ist nur eine Entwicklung und Erörterung dieser gegebenen Begriffe im Kant'schen Sinne in der Absicht, die bezeichnete Kritik zu vollenden (5). Jede andersartige Darstellung der Aufgabe: die Gerechtigkeit und ihre Bedeutung für das Recht in der Rechtsphilosophie Kants ist meiner Meinung nach absolut unmöglich" (5). Man darf dem Verfasser nicht etwa vorwerfen, dass sein Unternehmen „im Prinzip recht problematisch und in der Ausführung vielfach anfechtbar" sei; denn er weist diese Angriffe mit schlagenden Gründen zurück. „Ich erinnere bloss an die Kritik der reinen Vernunft, welche ebenso problematisch und anfechtbar ist. Ich habe meine Kritik nur auf jene basiert, und ich glaube, ich habe kein Recht, die grundlegende Lehre des Meisters begründen zu wollen. Also sind die hier vorkommenden Fehler nur diejenigen jener Kritik, die ich sogar oft absichtlich und im Bewusstsein begehe" (7).

Diese Ausführungen genügen zur Charakteristik der Schreib- und Denkweise des Verfassers. Ein geordnetes Referat über den Inhalt des Buches zu geben, ist schlechterdings unmöglich, glücklicherweise aber auch überflüssig. Denn das Gebotene gehört zu dem Unglückliehsten, was jemals unter der Maske der Philosophie produziert worden ist. Ich bin überzeugt, dass Jeder, den Beruf oder Zufall zum Studium des Buches nötigen, dieses Urteil unterschreiben wird.

Halle. Dr. Moritz Liepmann.

**Monrad, M. J.** (weil. Professor a. d. Universität Christiania) Die menschliche Willensfreiheit und das Böse. Autorisierte Uebersetzung aus dem Norwegischen von O. von Harling. Leipzig, A. Janssen, 1898. (64 S.)

Im Verlage von Alfred Janssen-Leipzig ist Anfang ds. Js. das letzte Werk des ehrwürdigen Norwegischen Philosophen M. J. Monrad unter dem Titel: „Die menschliche Willensfreiheit und das Böse" in deutscher Uebersetzung erschienen. Der Gegenstand dieser kleinen aber bedeutungsvollen Schrift bringt es mit sich, dass der Verfasser auf die Gedanken Kants über Freiheit eingehen muss. Insbesondere in Kap. IV setzt er sich mit ihm auseinander; er folgt ihm einen Schritt bis zur Unterscheidung des Dinges an sich von der Erscheinung, der intelligiblen Ursache von der Naturursache, der Freiheit menschlicher Handlung von der Naturnotwendigkeit, indem es ihm wie Kant darum zu thun ist, die menschliche Handlung dem blossen Bereich mechanischer Kausalität, blinder Naturnotwendigkeit zu entnehmen. Er findet aber, dass Kant dies letztere nicht hinreichend gelungen ist, und zwar aus dem Grunde, weil er das Ding an sich „im Abgrund der Unerkennbarkeit ruhen lässt", daher die Freiheit bei ihm nur „ein Imperativ, eine Forderung dessen ist, was geschehen müsste, ohne Einfluss auf das, was wirklich geschieht". Es fehlt bei Kant eine Vereinigung der beiden getrennten Seiten, die Freiheit ist nur ein Ansichseiendes, ohne Fähigkeit sich zu äussern; die menschliche Handlung also im letzten Grunde doch ein Naturprodukt. Wenn Kant trotzdem mit Nachdruck die Freiheit als unserem Willen imperativisch sich aufdrängende Voraussetzung der Moralität betont, so weist

er damit über sich selbst hinaus; und Verfasser glaubt nun die Auflösung des Knotens darin zu finden, dass er das Ding als reines begriffliches Denken fasst und die Gedanken in das Verhältnis inneren Zusammenhangs als Grund und Folge setzt. Diese logische Notwendigkeit ist die Bedingung wahrer Freiheit, die darin besteht, dass der Mensch aus vernünftigen, an sich giltigen Gründen handelt, und die sich also von Willkür ebenso wie von blinder, dem Kausalgesetz unterworfener Notwendigkeit wesentlich unterscheidet. — Die alte Frage, die der Verfasser hier wieder aufrollt und in der ihm eigentümlichen klaren Weise behandelt, ist ja auch von eminent-religiöser Bedeutung, und so hat Verfasser anhangsweise einen Beitrag zur theologischen Behandlung der Frage gegeben, indem er, ausgehend von dem Erasmus-Luther'schen Streite, nachweist, zu welchen Unzuträglichkeiten in religiöser Beziehung die der Luther'schen verwandte Kantische Betrachtung der Freiheit führen kann. Diese theologischen Streifblicke sind von um so höherem Interesse, als ja der Kantische Geist auch in der modernen Theologie seine befruchtende Kraft erweist.

Galatz (Rumänien). O. v. Harling, Pastor.

**v. Kügelgen, C. W.** Die Dogmatik Albrecht Ritschls. Apologie und Polemik. Leipzig, Deichert. 1898. (VIII u. 125 S.)

Der Verfasser, der sich durch seine Schrift „Immanuel Kants Auffassung von der Bibel und seine Auslegung derselben, ein Kompendium Kantischer Theologie" als einen Kenner Kants ausgewiesen hat (vgl. „Kantstudien" Bd. I, S. 441 u. 428 ff.), giebt in dem vorliegenden Buche eine Darstellung der Dogmatik des bekannten, am 20. März 1889 gestorbenen Göttinger Theologen Albrecht Ritschl. Er thut das aber nicht in einfach thetischer Form, sondern, wie der Titel sagt, in apologetischer und polemischer Absicht. Persönlich steht der Verfasser, abgesehen von einzelnen wenigen Punkten, welche S. 121 ff. zusammenfassend hervorgehoben sind, auf dem Standpunkte Ritschls, den er in der Hauptsache als richtig lutherisch anerkennt. Sein Ergebnis gewinnt er durch polemische Auseinandersetzung mit den Gegnern Ritschls, deren Einwürfe er nach Art und Umfang gerade so genau kennt, als er in den Worten Ritschls selber gründlich orientiert ist.

Für die „Kantstudien" kommt vorliegende Schrift natürlich nicht nach ihrem Wert überhaupt, sondern nur soweit in Betracht, als es sich um das Verhältnis Ritschls zu Kant, beziehungsweise um den häufig gemachten Vorwurf handelt, dass Ritschl nichts als ein Jünger von Kant und seine Theologie nichts als eine Erneuerung, ein Abklatsch Kantscher Theologie sei. Gleich in dem ersten Teil der „Prolegomena", der von „Begriff, Aufgabe und Quelle der lutherischen Dogmatik" handelt, führt der Verfasser aus, dass Ritschl in dieser Hinsicht nicht ein Jünger Kants, sondern ein modifizierter Anhänger des frommen Predigers Menken in Bremen gewesen sei, während allerdings Ritschl, wie der 2. Teil der Prolegomenen ausführt, in der Erkenntnistheorie die Abneigung Kants gegen metaphysische Spekulationen teile, aber genauer sich doch an Lotze anschliesse, und dass diese bedingte Zuwendung zu Kant keineswegs Zustimmung zur Kantischen Philosophie im ganzen oder Abhängigkeit von dem repristinierenden Neukantianismus bedeute. In der Anthropologie, genauer in der Lehre von der Sünde, wird dann der Unterschied zwischen Ritschl und Kant dahin bestimmt, dass die Lösung, welche Kant findet, „dass sich die Sündenvergebung

nach dem Mass der sittlichen Leistung der einzelnen richte", Ritschl genötigt habe, diese Auffassung als „mit der christlichen Anschauung von der Sache nicht übereinstimmend" zu verwerfen. Also auch hier mehr Gegensatz als Uebereinstimmung. In Betreff des Gottesbegriffs wird zwar die formale Abhängigkeit Ritschls von Kant zugegeben, aber der sachliche Unterschied zwischen dem Gottesbegriff des Königsberger Philosophen und demjenigen des Göttinger Theologen um so schärfer und zwar sachlich vollständig richtig hervorgehoben. In denselben scharfen Gegensatz wird dann auch die Christologie Kants und Ritschls gestellt und der Einwand gründlich widerlegt, dass Ritschl nur ein Erneuerer der Christologie Kants sei, für den ja Christus gar nicht als wirkliche historische Person, sondern nur als das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit in Betracht komme. Auch in Bezug auf den Begriff des Glaubens wird auf diese tiefgreifende Differenz zwischen den Anschauungen Ritschls und den Ansichten seines „Lehrers" Kant hingewiesen. Dieselbe Zurückweisung empfängt der Vorwurf, dass Ritschl in der Anwendung der Reichsgottesidee nur der Nachtreter Kants sei, und der Beweis geliefert, dass in dieser Beziehung vielmehr Theremin der Vorläufer Ritschls sei. Dabei wird insbesondere gezeigt, dass der Begriff des Gottesreichs für Kant garnicht die konstitutive Bedeutung habe, wie für Ritschl, sondern von ihm nur aus Popularitätsgründen aufgenommen sei. Die letzte längere Auseinandersetzung über den schroffen Gegensatz zwischen Ritschl und Kant bietet endlich der Abschnitt über das Wunder und das Gebet, und es ist allerdings richtig, dass in Betreff der Auffassung des Gebets der Gegensatz besonders scharf ist. Das Ergebnis der ganzen Untersuchung, soweit sie das Verhältnis von Ritschl zu Kant betrifft, wird in folgende Sätze zusammengefasst: „Jeder einsichtsvolle Lehrer dürfte durch unsere komparative Darstellung das alte Märchen von der durch Ritschl erneuerten Kantschen Vernunft- und Morallehre widerlegt gefunden haben. Zwar hat Ritschl der Kantischen Erkenntnistheorie vor derjenigen der Antike den Vorzug gegeben, freilich nicht ohne dieselbe zuvor im Anschluss an Lotze in positivem Sinne modifiziert zu haben. Auf einen weiteren Einfluss Kants dürfte zudem die ausschliessliche Wertung des moralischen Gottesbeweises und das auf alle religiöse Erkenntnis ausgedehnte Werturteil zurückgeführt werden können. Dessenungeachtet ist Ritschl seinem Satz: „Eine Lehrweise, welche vorherrschend durch rein rationale Begriffe von Gott, von der Sünde, von der Erlösung getragen sei, sei nicht die Theologie, die wir brauchen", treu geblieben. Will er doch vielmehr mit Schleiermacher im Christentum alles beziehen auf die durch Jesus vollbrachte Erlösung! Daher fordert er von dem christlichen Dogmatiker, dass er sich vor allem in die gläubige Gemeinde einrechne und will als die alleinige Quelle der Theologie den in den Büchern des Neuen Testaments enthaltenen authentischen Inhalt der christlichen Religion betrachtet wissen."

Ueber die Auseinandersetzung betr. das Verhältnis Ritschls zu Kant hinaus vorliegendes Buch zu besprechen, liegt hier keine besondere Veranlassung vor. Nur das eine mag bemerkt werden, dass das Buch neben dem von Henry Schoen, mit dem sich der Verfasser des öfteren auseinandersetzt (vgl. „Kantstudien" I, S. 279), ein sehr brauchbares und empfehlenswertes Hilfsmittel zur Orientierung und Verständigung über die vielangefochtene Theologie des Göttinger Dogmatikers bildet.

Weinsberg. D. August Baur.

# Litteraturbericht.

Vom Herausgeber.

**Fischer, Kuno.** Geschichte der neueren Philosophie. Jubiläumsausgabe. Heidelberg, C. Winter.

Zweiter Band: Descartes' Schule. Spinozas Leben, Werke und Lehre. Vierte neubearb. Aufl. 1898.

Ueber diese in Lieferungen erscheinende „Jubiläumsausgabe", sowie über die Bedeutung der Fischerschen Geschichte der neueren Philosophie überhaupt, haben wir uns in einem früheren Hefte (II, 4, S. 474 ff.) des Weiteren verbreitet und haben sodann den Ersten Band: Descartes, sowie den Neunten Band: Schopenhauer besprochen. Unterdessen ist nun auch der Zweite Band: Spinoza in neuer Bearbeitung erschienen und wir beeilen uns, unsere Leser auch auf diesen Band, der durch die nachbessernde Hand und durch viele Nachträge eine Wertsteigerung[1]) erhalten hat, aufmerksam zu machen. Freilich, dessen müssen wir gewärtig sein, dass gerade dieser Band am wenigsten von jenem schon damals hervorgehobenen Prinzip der Fischerschen Geschichtsschreibung der neueren Philosophie zeigen kann: den Kantischen Kritizismus als den terminus ad quem zu erweisen, nach dem die Entwicklung von selbst hindrängt: denn Spinoza war von allen neueren Philosophen entschieden der unkantischste, sein System steht am entschiedensten im Kant-Aphel. Dies hebt denn auch Fischer selbst überall gebührend hervor; Spinoza war das „vollkommenste Beispiel eines dogmatischen Philosophen" (395); während in der Leibnizschen Philosophie schon „der Uebergang von der dogmatischen zur kritischen Philosophie" zu erkennen ist, „haben wir in der Lehre Spinozas den vollkommensten und reinsten Ausdruck der dogmatischen zu erkennen". Also von den Vorkantianern stand Spinoza dem Begründer der kritischen Philosophie am fernsten. Wie stellte sich aber dieser selbst zum Spinozismus? Kuno Fischer sagt einmal:

[1]) Freilich ist die Quellenbenutzung in Bezug auf das Leben Spinoza's noch eine sehr ungenügende. In dem vortrefflichen Quellenwerk von J. Freudenthal, Die Lebensgeschichte Spinoza's (Leipzig, Veit 1899) heisst es S. VII: Bei Kuno Fischer „geht Colerus noch immer auch der Zeit nach Lucas voraus, und nicht das Original, sondern die französische Uebersetzung mit allen ihren Fehlern wird benutzt. Nicht irgend eine Ausgabe von Lucas, sondern die von Boulainvilliers und Paulus gegebenen Excerpte werden angeführt. In der Uebersicht über die Quellenschriften erblickt man mit Verwunderung neben Colerus und Lucas die Menagiana, die nur ein albernes Märchen über Spinoza's Aufenthalt in Paris erzählen, ferner Nicéron und Boulainvilliers, die lediglich ältere Nachrichten kritiklos aneinander reihen."

„Pierre Bayle war aus skeptischen, Kant aus kritischen Gründen ein Gegner Spinozas; beide waren keine gründlichen Kenner seiner Lehre; am fremdesten verhielt sich Kant". In der That hat Kant sogar einmal bekannt, dass er Spinoza niemals recht verstanden habe. Allein diese Aeusserung aus späterer Zeit brauchen wir nicht so ohne Weiteres zu glauben: Kants Selbstzeugnisse sind mit Vorsicht aufzunehmen (vgl. „Kantstudien" I, 147). Allerdings in den „Sämtlichen Werken" Kants ist herzlich wenig von Spinoza die Rede, so dass jene Aeusserung an Glaubwürdigkeit zu gewinnen scheint, aber anders in den von R. Reicke herausgegebenen „Losen Blättern", in den von B. Erdmann herausgegebenen „Reflexionen" und auch schon in den von Pölitz herausgegebenen „Vorlesungen"; da begegnet uns der Name Spinozas nicht so selten, und manchmal in einem sehr merkwürdigen Zusammenhang. Es wäre an der Zeit, diese Stellen zu sammeln und in einer Monographie zu verarbeiten. Das Schriftchen von H. Betz, Spinoza en Kant, s'Gravenhage, M. Nijhoff 1883 verfolgt andere Zwecke und bietet keine Lösung jener sehr interessanten Aufgabe. In Grunwalds Schrift „Spinoza in Deutschland", Berlin, Calvary 1897 finden sich einige aber weitaus nicht genügende Nachweise. Es ist ein sehr reizvolles Thema, zu untersuchen, wie sich der grosse kritische Philosoph zu dem grössten Dogmatiker verhalten hat? Es wäre dann von Wert, in demselben Zusammenhang auch Kants Stellung zu Malebranche, den er 1770 so sympathisch erwähnt, genauer zu untersuchen, und zum Occasionalismus, den er im Brief an Herz von 1772 und auch sonst streift. K. Fischer, der in dem vorliegenden Bande ausser Spinoza auch die Descartes'sche Schule behandelt, hatte natürlich keinen Grund und kein Recht, hier auf diese Fragen einzugehen. Aber sie drängen sich uns von selbst auf und rufen nach Lösung. Erst dann wird man vielleicht auch jene merkwürdige Wendung ganz verstehen, welche die Entwicklung der Philosophie nach Kant genommen hat: jenes Ineinandergreifen der Kantbewegung und der Spinozabewegung, welche in Schellings Philosophie ihren deutlichsten Ausdruck gefunden hat. Ja selbst schon bei Fichte finden sich die Ansätze dazu. Freilich Fichte selbst hielt sich für den schärfsten Gegner Spinozas, und eine diesbezügliche bekannte Stelle aus Fichte führt auch K. Fischer an (557), wo er den pantheistischen Moralismus Fichtes dem pantheistischen Naturalismus Spinozas gegenüberstellt. „Diese Antithese geht aus der kritischen Philosophie hervor". Gott gilt auch dem Fortsetzer Kants „als die ewige Ordnung der Dinge, diese aber nicht als Natur sondern als Freiheit, sie besteht im Willen und seinem Endzwecke. Alles hängt davon ab, ob die persönliche Freiheit (des Ich) verneint oder bejaht wird; der pantheistische Naturalismus verneint von Grund aus, was der pantheistische Moralismus von Grund aus bejaht". Damit hängt ja aufs engste zusammen, dass Spinozas Lehre „das System der reinen Kausalität" ist; kein anderer Philosoph hat den Zweckbegriff so energisch verworfen; dagegen „Kant erhebt den Zweckbegriff durch das Primat der praktischen Vernunft zur höchsten Geltung" (553). Aber wie merkwürdig ist doch, dass trotz dieses fundamentalen Gegensatzes die Fortbildner Kants wieder zum Spinozistischen Dogmatismus zurückkehren, zu jener Position Spinozas, dass es zwar „viel Unerkanntes" giebt, aber „nichts Unerkennbares" (548) und schliesslich in Schelling auch zur Lehre von der scientia intuitiva = cognitio aeternae et infinitae essentiae Dei (503). Darauf geben Fischers spätere Bände die Antwort.

Noch auf Manches könnten wir aufmerksam machen, was in diesem Zusammenhang interessieren muss. Wir begnügen uns hier mit dem Hinweis auf die scharfsinnige Weise, wie K. Fischer 565 ff. aus Spinozas Prämissen selbst ableitet, dass nach Spinozas eigenen Prinzipien weder adäquate noch inadäquate Erkenntnis möglich ist; insbesondere die erstere widerstreitet den klaren Definitionen des Verhältnisses zwischen Modus und Substanz. Wir beschliessen die Besprechung des Bandes mit dem Wunsche, dass es dem Verfasser vergönnt sein möge, sein Werk auch in dieser Neubearbeitung bald zu Ende, und insbesondere durch die Darstellung Hegels, des grössten Fortbildners des Spinozismus, bald zum glücklichen Abschluss zu bringen.

**Schrader, W.** Christian Wolff. S.-A. a. d. Allgem. deutschen Biographie, Bd. XLIV. Leipzig, Duncker & Humblot 1898. (17 S.)

Der Verfasser giebt in dem durch die Umstände gebotenen knappen Rahmen ein ausserordentlich lebensvolles Bild des Halleschen Philosophen, dem selbst Kant, sein grösster Gegner, das Lob der strengen Methode und der dadurch hervorgebrachten Schulung der deutschen Nation nicht versagte. Mit Recht wird daher Wolffs Selbstzeugnis angeführt: „Ich halte freylich bei meiner Philosophie für das beste, was vom Methodo herrührt, nämlich dass man von der Wahrheit überzeuget wird, und die Verknüpfung eines mit dem andren einsiehet, auch zu recht vollständigen Begriffen unvermerkt gelanget und dadurch eine Scharfsinnigkeit erhält, die auf keine andere Weise zu erreichen stehet". Darum — wegen dieser Gewohnheit des Syllogismus — haben seine Lehrbücher für jene Zeit aufklärend und erziehend gewirkt, und darum hat auch Kant seine und seiner Schüler Lehrbücher so lange seinen Vorlesungen zu Grunde gelegt. Und noch ein anderes verbindet ihn mit Kant: auch er verlangt die vollständige Freiheit des Denkens: „si quis philosophiam methodo philosophica tradere debet, ei jugum servitutis in philosophando imponi nequit et in eligendis sententiis solius veritatis rationem habere debet". Was Wolff von Kant trennt, das wissen wir ja alle; es ist der Satz, den Kant schon 1764 bekämpft: „Methodi philosophicae eaedem sunt regulae quae methodi mathematicae". Von Kant trennt ihn aber auch sein „phantasieloser Verstand", „der sich mehr zum Rechnen mit gegebenen Begriffen „als zur Entdeckung neuer Gesichtspunkte eignet", und aus dem sich die nüchterne „Diesseitigkeit seiner Lehre" erklärt, sowie „die Verkennung des Zweckes in dem hohen und weiten Sinne des Aristoteles". Mit dem Hinweis auf „den unsterblichen Kant" schliesst der Verfasser, welcher mit ruhiger Objektivität dem vielverkannten Manne in seinem Artikel der Allg. deutschen Biographie das verdiente Ehrendenkmal gesetzt hat.

**Vannérus, Allen.** Vid Studiet af Wundts Psykologi. Ett Bidrag till Grunduppfattningen af Människans Själslif. Stockholm, Samson och Wallin 1896. (511 S.)

Da uns das Schwedische nicht geläufig genug ist, um über das Buch ausführlich referieren zu können, so weisen wir wenigstens auf dasselbe hin, da in demselben Wundts Verhältnis zur Kantischen Lehre vielfach erörtert wird. S. 3 werden Kants Anschauungen über Psychologie als Wissenschaft besprochen, S. 169 wird Kants Lehre von der intelligibeln Freiheit erörtert. Die „Synthesis der Apprehension" wird S. 262, die „Synthesis der Recognition" S. 296 in den

Bereich der kritischen Diskussion gezogen. Die Frage von der „Gültigkeit der Kategorien" wird S. 480 gestreift. Eine sehr eingehende und gründliche kritische Erörterung wird der Kantischen Apperzeptionslehre S. 485—496 (auch schon S. 195 f.) zu teil; dieser Abschnitt würde verdienen, auch in deutscher Darstellung bekannt und damit der wissenschaftlichen Verwertung zugänglich gemacht zu werden.

**Grisebach, Eduard.** Schopenhauer. Geschichte seines Lebens (= Geisteshelden, herausg. v. A. Bettelheim. Bd. 25 u. 26). Berlin, E. Hofmann & Cie. 1897. (332 S.)

Grisebachs Verdienste um Schopenhauer sind bekannt und auch in dieser Zeitschrift hervorgehoben worden: II, 449 wurde speziell der von Grisebach herausgegebene „Handschriftliche Nachlass" Schopenhauers besprochen, und auf die in ihm enthaltenen, bisher nicht-edierten Anmerkungen Schopenhauers zur Kr. d. r. V. hingewiesen, welche von der ersten Lektüre des jungen Schopenhauer herrühren. Diese und ähnliche Zeugnisse des Schopenhauerschen Kantstudiums hat nun Grisebach in seiner neuen Schopenhauer-Biographie in den richtigen historischen Zusammenhang der Entwicklung seines „Geisteshelden" eingereiht. Diese erste als vollkommen authentisch zu bezeichnende Schopenhauer-Biographie ist auch von uns mit Freude und Dank zu begrüssen: denn, was man auch sonst über Schopenhauer sagen mag, er hat uneigennützig „for the glory of Kant's name" gewirkt, wie er selbst einmal in dem Schreiben an Campbell vom Jahre 1831 sagt, dem er eine Uebersetzung der Hauptwerke Kants ins Englische anbot: ein Stück der Prolegomena (S. 63 f.) hat er auch zur Probe in vortreffliches Englisch übersetzt (s. Handschriftl. Nachlass III, S. 195 ff.). Schopenhauer selbst hielt sich ja nun bekanntlich „für den wahren und echten Thronfolger Kants" — in der That erinnern die Kämpfe der verschiedenen Fortbildner Kants an die Diadochenkriege. Aber von allen diesen Nachfolgern hat keiner so eng und so warm sich an den Meister selbst angeschlossen, als Schopenhauer. Und dies trug gewiss dazu bei, dass er, wie Kant selbst, in dem Menschenalter von 1820 bis 1850 fast gänzlich vernachlässigt wurde. Als aber zusammen mit dem Auftreten des Neukantianismus, das ja teilweise auf Schopenhauer selbst zurückzuführen ist, auch seine Philosophie die allgemeinere Aufmerksamkeit erregte, da griffen seine Gegner auch zu dem Mittel, seinen Charakter anzugreifen und als Gegengrund gegen die Triftigkeit seiner Argumente auszuspielen. In kleinlicher Weise that dies besonders J. B. Meyer. Nun ist es ja kein Zweifel, dass der Charakter Schopenhauers nicht so ganz einwandsfrei ist, wie z. B. derjenige Kants. Aber ein Mann von der historischen Bildung J. B. Meyers hätte sich erinnern können, dass auch anderen grossen Philosophen dieselben Mängel nachzuweisen sind, ohne dass Jemand an ihrer Grösse zweifelt: mit Heraklit teilt Schopenhauer z. B. die ungerechte Verachtung seiner philosophischen Zeitgenossen und die masslose polternde Sprache, mit Herbart das schwere Zerwürfnis mit der eigenen Mutter; mit Cartesius, Hobbes und Leibniz, ja selbst mit seinem Antipoden Hegel verbindet ihn das Schicksal, in übermächtigem Produktionsdrang auch einmal ein Opus erzeugt zu haben, dem der „Stämpel" der bürgerlichen Legitimität fehlte. Man hat somit keinen Grund, Schopenhauer mit anderem Mass zu messen, als andere grosse Philosophen. Die Biographie Grisebachs ist gerade nach dieser Seite hin sehr geeignet, Vor-

urteile und Missverständnisse zu zerstreuen. Für uns aber ist sie darum von besonderem Wert, weil sie das Verhältnis Schopenhauers zu Kant in seiner historischen Entwicklung nach den Dokumenten wiedergiebt.

**Glahn-Hannover, L.** Die Untrüglichkeit unserer Sinne. Zwei Teile in Einem Bande. I. Was ist Wahrheit? II. Optische und Malerstudien. Leipzig, H. Haacke, 1898. (116 u. 111 S.)

Der Verfasser steht im Grossen und Ganzen auf dem Boden des Lockeschen Empirismus, resp. Sensualismus. Er will darthun, dass nur die Sinne, speziell nur der Tastsinn und das durch den Tastsinn geleitete Auge im Stande sind, uns Wahrheit zu geben, dass aber die Menschen nicht in der Lage sind, durch Denkoperationen neue Wahrheiten zu finden. Daher ist auch sein Wahlspruch der alte Satz: Nihil est in intellectu, quod non antea fuit in sensu. Auf seinem Wege stösst er auf die entgegenstehende Philosophie Kants. Er stellt dieselbe freilich sehr falsch dar; er scheint Kant nur durch die Schopenhauersche Brille gelesen zu haben, denn er redet (10—18) immer davon, dass Kant den Raum für eine apriorische „Verstandesform" gehalten habe, während doch der Raum eine Sinnesfunktion und als solche auch von objektiver Gültigkeit sei. Das Zweite Hauptstück (19—34) bietet eine detaillierte „Widerlegung der Kantischen Lehre von der apriorischen Natur der Raumanschauung" vom Standpunkt des gröbsten Empirismus aus. Das „erste Argument wider Kant" lautet: der leere Raum ist ein abstractum (im Anschluss an Berkeley und Ed. v. Hartmann). „Zweites Argument wider Kants Apriorismus": Auch die Tiere haben Kenntnis vom Raum. Als drittes Argument tritt der Illusionismus auf, wozu Kants Lehre führte. Viertes Argument ist die Harmonie zwischen unserem Gehirn und der Aussenwelt. Fünftes und sechstes Argument ist endlich die Harmonie der einzelnen Menschen unter einander in Ansehung der Raumanschauung. Alle Schwierigkeiten lösen sich nach der Meinung des Verfassers durch die Annahme, „dass uns die Kenntnis der Räumlichkeit und der Körper durch die Sinne, besonders durch den Tastsinn vermittelt wird". Eine weitere Uebersicht der geistigen Vermögen soll zeigen, „dass sich unter den verschiedenen Arten des menschlichen Verstandesvermögens so etwas, wie ein Raumanschauungsvermögen, positiv nicht nachweisen lässt". Auch die Kantischen Kategorien werden (S. 49) auf sinnliche Wahrnehmung zurückgeführt, und alle sinnliche Wahrnehmung zuletzt auf den Tastsinn. — Auch im II. Teil wird Kants Lehre vom apriorischen Ursprung der Raumanschauung bekämpft auch in der Lotzeschen Form (S. 4 ff.), sowie auch in ihrer Ergänzung durch Helmholtz (S. 83 ff.).

Der Verfasser des Buches ist ein Laie (Gerichtsassessor in Aachen), ein Laie, der offenbar viel Interesse für philosophische Fragen hat, dessen Vorbildung aber nicht dazu hinreicht, die Probleme wissenschaftlich fruchtbar zu behandeln. So wird auch das Wahre, was sich bei ihm finden mag, in dieser Form wertlos. Wir mussten uns daher begnügen, unserer Pflicht als Berichterstatter nachkommend, den Inhalt in möglichster Kürze zu rekapitulieren.

**Lipps, Gottl. Friedr.** Untersuchungen über die Grundlagen der Mathematik. Philos. Studien von W. Wundt, XIV, 2. Leipzig, W. Engelmann 1898.

Der Verfasser entwickelt u. a. „den Begriff der allgemeinen Zahl aus der Beziehung des Grundes zur Folge", und ist der Meinung, dass der Ursprung jener allgemeinen Zahlen nicht in der empirischen Beschaffenheit der Objekte zu suchen sei, sondern „in der Bethätigungsweise des Denkens", und beruft sich hierbei (S. 161) auf Kant, welcher in der Analytik der Begriffe „auf die noch wenig versuchte Zergliederung des Verstandesvermögens selbst" hingewiesen hat, „um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforschen, dass wir sie im Verstande allein als ihrem Geburtsorte aufsuchen und dessen reinen Gebrauch überhaupt analysieren". — Eine ausführlichere Erörterung wird dem Unterschiede der analytischen und synthetischen Urteile S. 176 ff. zu Teil. In den analytischen Urteilen ist dem Verfasser nicht, wie der Kr. d. r. V., die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt durch blosse Identität gedacht, sondern nach dem Prinzip von Grund und Folge. „Der Charakter der Beziehung eines synthetischen Urteils besteht im Gegensatz zu derjenigen eines analytischen Urteils darin, dass die Folge nicht ein denknotwendiger Bestandteil des Grundes ist. Wird dieser Grund erweitert, so kommen andere, zum erweiterten Begriff gehörige Elemente zu den vorhandenen hinzu und es ist wohl möglich, dass eine zuerst synthetisch entwickelte Folge aus dem erweiterten Grunde analytisch sich ergebe. Diese Möglichkeit verwischt den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen keineswegs". Der Verfasser erläutert seine Behauptungen durch eine sorgfältige und eingehende Analyse des Urteils: $7 + 5 = 12$.

**Ambrosi, Luigi,** Dr. Libero Docente nella R. Università di Roma. La Psicologia dell' Immaginazione nella Storia della Filosofia. Esposizione e Critica. Roma, Società Dante Alighieri 1898. (563 S.)

Dieses umfangreiche Werk ist ein im Grossen und Ganzen wohlgelungener Versuch, die Theorien über die Natur der Einbildungskraft resp. Phantasie durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch zu verfolgen. Der Verfasser beginnt mit den „primitive concezioni mitologiche dell' immaginazione", bespricht dann die Lehren der Atomistiker über die Natur der *εἴδωλα*, findet dann bei Platon die ersten Spuren der Unterscheidung einer sinnlichen und einer intellektuellen Phantasie und bespricht seine Theorie der *εἰκόνα* eingehend, und geht dann zu Aristoteles über, leider ohne die grundlegende Schrift von Freudenthal „Ueber den Begriff des Wortes *φαντασία* bei Aristoteles, Göttingen 1863" zu kennen: dadurch ist die Darstellung der Aristotelischen Lehre hinter dem zurückgeblieben, was sie hätte sein sollen. Auch die Darstellung der Stoischen Lehre leidet unter dem Fehler mangelhafter Kenntnis der neueren Leistungen auf diesem Gebiete, speziell des grossen Werkes von L. Stein über die Psychologie der Stoa; man kann nur das lebhafteste Bedauern ausdrücken, dass es dem Verfasser an Gelegenheit gefehlt hat, überall die Speziallitteratur hinzuzuziehen. Die Arbeit aus den Quellen allein genügt bei einem solchen Werke doch nicht vollständig. Die sekundäre Litteratur hat doch gerade hierin viel Beachtenswertes geschaffen. Der Verfasser wendet sich nach den Stoikern zu Plotin und konstatiert bei ihm die scharfe Unterscheidung einer doppelten Phantasie, einer sinnlichen (*αἰσθητική*) und einer intellektiven (*εἰκονική*). Verdienstvoll ist die Zusammenstellung der Lehren Augustins über die Imagination, welche bis jetzt nicht genügend beachtet waren. Weniger ergiebig ist in diesem Punkte

Thomas v. Aquino, während aus Dante eine Reihe interessanter Stellen zu dem Thema beigebracht werden. In der Neuzeit setzt der Verfasser mit Descartes ein, behandelt dann leider Spinoza viel zu kurz, insbesondere fehlt die erkenntnistheoretische Würdigung der Imagination, die bei Spinoza eine so grosse Rolle spielt. Dafür entschädigt die eingehende Behandlung des Malebranche, dessen Imaginationslehre bisher noch nicht genug beachtet war. Was dann über Gassendi beigebracht wird, ist verdienstlich, und zeigt die Gegnerschaft Gassendis gegen Descartes in einem neuen Lichte. Im Streit zwischen Locke und Leibniz stellt sich der Verfasser auf des letzteren Seite und findet besonders Leibniz' Theorie der Träume beachtenswert. Die Lehre Wolffs von der „facultas fingendi" ist eingehend behandelt und objektiv gewürdigt.

Von hier an werden die neueren Philosophen in 5 national geschiedenen Gruppen dargestellt. 1. Die Italiener: Zunächst findet Vicos Lehre mit Recht gründliche Beachtung. Vico hat die Bedeutung der Einbildungskraft für die Entstehung der Sprache sehr richtig erkannt und in diesem Zusammenhang auch erkannt, dass und warum bei Naturvölkern gerade wie bei Kindern die Imagination eine so grosse Rolle spielen muss: er betrachtet „i primi uomini come fanciulli del genere humano", und erkennt, welche Rolle die kollektive Imagination eines Volkes spielte. Hinter diesen Erkenntnissen tritt des Muratori Monographie „della forza della fantasia humana" doch weit zurück, welcher sich der Verfasser dann zuwendet. Darauf folgen Soave, Galluppi, De Grazia, Rosmini, Gioberti, welche die Rolle der Einbildungskraft in der Aesthetik, Ethik, Pädagogik, sowie in der Erkenntnistheorie und Metaphysik zur Sprache bringen. Rosmini spricht schon von einer Schöpferphantasie Gottes. Im Einzelnen finden sich bei Rosmini und Gioberti viele feine Beobachtungen und Gedanken. 2. Die Schotten: Hutcheson, Reid, Gerard und Dugald Stewart. 3. Die Engländer: Hobbes, Hume (dessen aus seiner Imaginationslehre gezogene erkenntnistheoretische Konsequenzen nicht genug gewürdigt werden), dann die beiden Mill sowie Spencer und Bain. Bei Spencer kehrt die Idee einer parallelen Entwicklung der individualen und der kollektiven Phantasie wieder, die schon bei Vico sich findet. 4. Die Franzosen: Condillac, Bonnet, die Encyclopädisten, Bonstetten, Cousin, Jouffroy, Garnier — alle, besonders die beiden letzteren eingehend behandelt. 5. Die Deutschen: Kant. Ihm sind S. 320—350 gewidmet. Der Verfasser legt seiner Darstellung die betreffende Stelle aus der „Anthropologie" zu Grunde, schildert dann die Stelle der Einbildungskraft in Kants Erkenntnistheorie, speziell in der Lehre vom Schematismus, um dann den grösseren Rest des Abschnittes der Rolle der Einbildungskraft in der Kritik der Urteilskraft zu widmen. Die verständnisvolle Darstellung würde wesentlich gewonnen haben, wenn der Verfasser die Monographien von Frohschammer (1879) und Mainzer (1881) gekannt hätte, deren erstere Kants Lehre mit der von Spinoza, deren zweite Kants Lehre mit der von Hume zusammen behandelt und durch seine Kontraststellung zu beleuchten versucht. Insbesondere hätte die letztgenannte Schrift darauf geführt, dass die Bedeutung der Einbildungskraft in Kants Erkenntnistheorie erheblich grösser ist, als Ambrosi selbst annimmt. So gilt auch noch dieser Darstellung, was Haym im neuesten Goethe-Jahrbuch S. 45 sagt, gelegentlich des neu aufgefundenen Goethe'schen Aufsatzes über Kant, bei dem Goethe Berücksichtigung der Phantasie mit Unrecht vermisst: „Eine genaue und vollständige Darlegung der fraglichen Lehre Kants bleibt noch immer eine

lohnende Aufgabe". Wie diese Aufgabe gelöst werden muss, dazu hat Haym daselbst feinsinnige Winke gegeben.

Unser italienischer Verfasser schildert dann die Lehre von der Einbildungskraft bei den Nachkantianern: Fichte, Schleiermacher, Schelling, Hegel, Herbart, Wundt, Schopenhauer, E. v. Hartmann, Frohschammer, und beweist sich dabei als ein verständiger und selbständiger Kritiker. Als Zugabe erscheint ein Schlusskapitel über das philosophische Gedicht von Delille „L'imagination" (1806).

Wenn auch zu dem Ambrosi'schen Werke, wie bemerkt, noch Manches nachzutragen wäre (so auch z. B. aus dem Litteraturnachweise in Volkmanns Psychologie § 84), so ist dasselbe doch als eine wertvolle Monographie zu begrüssen.

**Drobisch, Moritz Wilhelm.** Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode. 2. Aufl. Hamburg und Leipzig, L. Voss. 1898.

Im Jahre 1842 ist dieses Werk zum ersten Male erschienen. Und nun, nach 56 Jahren, erscheint die zweite Auflage, nach dem Tode des Verfassers! Jetzt, nachdem die Psychologie als Wissenschaft ganz unermessliche Fortschritte gemacht hat. Wie ist dies Rätsel zu erklären? Drobischs „Empirische Psychologie" war bei den Kennern längst ein hochgeschätztes Werk. Der Verfasser vertrat darin den Herbartschen Standpunkt in einer weise gemilderten Form, in klarer Uebersicht, in durchsichtiger und durch ansprechende Beispiele anmutig belebter Darstellung, und so war das Buch mit Recht sehr beliebt. Aber es war seit 25 Jahren vergriffen und antiquarische Exemplare wurden mit hohen Preisen bezahlt. Warum hat denn aber Drobisch nicht noch bei Lebzeiten eine neue Auflage veranstaltet? Darüber wurde Drobisch vor circa 10 Jahren von dem Referenten einmal gelegentlich interpelliert, und gab daraufhin demselben folgenden originellen Bescheid: das Buch dem Stand der so ungemein fortgeschrittenen Wissenschaft gemäss umzuarbeiten, dazu fehle ihm in seinem hohen Alter die Kraft, es aber unverändert herauszugeben, widerspreche wiederum seinem Stolz. Er habe aber nichts dagegen, wenn es nach seinem Tode unverändert neu herausgegeben werde. Bis dahin aber gewähre ihm der Umstand, dass das Buch jetzt so vielgesucht und hochbezahlt sei, eine grosse Genugthuung: denn in der ersten Zeit nach seinem Erscheinen habe sich Niemand um das Buch gekümmert. Und so habe er nun als alter Mann, der sonst nicht mehr viel vom Leben habe, doch auch noch eine rechte Freude. Man wird dem alten Drobisch das sicher nachfühlen und sich nun doppelt freuen, dass das immer noch sehr brauchbare Buch nun in neuer Form wieder auferstanden ist. Es wird ohne Zweifel die verdiente Verbreitung finden.

Mit Kant hat sich Drobisch in seiner empirischen Psychologie vielfach auseinandergesetzt. Kant wird S. 25 als Vertreter der teleologischen Behandlung der Psychologie eingeführt; ihr liegt die Ansicht zu Grunde, „die Seelenvermögen wie Organe des geistigen Ganzen zu betrachten, das eben nur in der Gesamtheit dieser Organe besteht, nach dem Verhältnis jedes dieser Vermögen zu allen andern, und der Bestimmung eines jeden in Beziehung auf den Zweck dieser ganzen geistigen Organisation zu fragen und die gesuchte Einheit der Seelenvermögen nur in ihrem Zusammenwirken zur Einheit eines Zweckes zu suchen und zu finden". Fries ist der Fortsetzer dieser Auffassung des Geistes als

einer nach Zwecken geordneten Organisation. — Natürlich wird in der Einleitung auch die bekannte Stelle aus den „Metaph. Anfangsgründen der Naturwissenschaft" über den Wert der Psychologie als Wissenschaft kommentirt. — Eine ausführliche Widerlegung wird der Kantischen Raumlehre S. 68—72 zu teil: Drobisch stützt sich darin auf Herbarts Einwände; ich habe den Haupteinwand in meinem Commentar II, 198 ff. — auch mit Rücksicht auf Drobisch — eingehend besprochen: meiner Ansicht nach haben Herbart und Drobisch formell Unrecht, aber sachlich Recht. Jedenfalls aber ist der Versuch von Drobisch, die Kantische Raumlehre a. a. O. zu widerlegen, noch immer in seiner prägnanten Kürze und durchsichtigen Klarheit eine der beachtenswerten Kritiken der transscendentalen Aesthetik. — Eine teils zustimmende, teils modifizierende Stellung nimmt Drobisch S. 137, 145, 311 der Kantischen Apperzeptionslehre gegenüber ein. Bekannt ist endlich die Kritik, welche Drobisch an der Kantischen Theorie der Seelenvermögen S. 305 f. geübt hat: „hier war Kants Kritik zu Ende, und sein Philosophieren ruhte ganz auf der überlieferten Gewohnheit". Ueberall aber bekennt sich Drobisch doch indirekt als Kants Schüler, und wie sehr dies bei ihm Ernst war, zeigt die oben S. 180 f. besprochene Schrift Heinzes über Drobisch.

**Cunha Seixas, J. M. da.** Principios geraes de Philosophia. Obra posthuma, precedida de um Esboço historico da Philosophia em Portugal no seculo XIX e de una noticia biographica do auctor por Ferreira-Deusdado. Lisboa, Imprensa Lucas 1898.

Der Verfasser dieser Schrift „Allgemeine Prinzipien der Philosophie", weiland Advocat in Lissabon, wie wir einer brieflichen Mitteilung des Herausgebers verdanken, war ein eifriger Anhänger von Krause. Im Anschluss an Krause hat derselbe ein eigenes System aufgestellt, das er „Pantitheismus" nennt. „Er betrachtet Gott als den sich überall kundgebenden Mittelpunkt aller Dinge. Die logischen Vernunftgesetze gelten ihm als allgemeine Elemente der Dinge; besondere Elemente sind die durch Erfahrung gewonnenen". Der Verfasser Cunha Seixas geht in dem Werke auf Kants Lehre ein (S. 18 f., 48 f., 104 ff.); speziell die Kantische Kategorienlehre und desselben Antinomien finden seinen Beifall, soweit er dies mit seinem Krauseanismus vereinigen kann. — Die Einleitung des Herausgebers enthält eine „geschichtliche Uebersicht der portugiesischen Philosophie im XIX. Jahrh." Wir entnehmen dieser Darstellung und andern Mitteilungen einige Notizen, die wir für das nächste Heft über die Wirksamkeit Kants in Portugal zusammengestellt haben.

**Wundt, Wilhelm.** Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele. Dritte umgearbeitete Auflage. Hamburg und Leipzig, Voss 1897. (519 S.)

Man wird in diesem mit Recht so hochgeschätzten Buche speziellere Erörterungen über Kant und seine Philosophie weder suchen noch finden. Aber wie viel Wundt von dem allgemeinen Geiste des Kantianismus in sich aufgenommen und selbständig verarbeitet hat, wie viel er Kant verdankt, ist bekannt, und dies Verhältnis Wundts zu Kant wird auch in einem der nächsten Hefte bei Gelegenheit der Besprechung seiner „Metaphysik" durch E. Meumann zur Sprache kommen. In dem vorliegenden Werke selbst bietet nur die Einleitung und der Schluss Gelegenheit, die Beziehungen zur allgemeinen Philosophie anzudeuten. Und da steht Wundt mit seinem Kampf gegen die „Seelensubstanz"

ganz auf dem Boden des wohlverstandenen Kritizismus, der die Annahme einer solchen als eine der grössten Täuschungen des gemeinen philosophischen Bewusstseins aufgedeckt hat. Wundt schliesst sein Werk in diesem Sinne mit den Worten: „Die Substanz wird zur metaphysischen Zugabe, mit der die Psychologie selbst nichts anzufangen weiss. Dies hängt zugleich eng zusammen mit dem nie zu übersehenden Grundcharakter des geistigen Lebens, der nicht eine Verbindung unveränderlicher Objekte und wechselnder Zustände, sondern in allen seinen Bestandteilen Ereignis, nicht beharrendes Sein, sondern Thätigkeit und Entwicklung ist."

**Dessoir, Max.** Geschichte der neueren deutschen Psychologie. Zweite völlig umgearbeitete Auflage. Erster Halbband. Berlin, Duncker 1897. (356 S.)

Die erste Auflage dieses Werkes hat viele Anfechtung erfahren. Der Verfasser sah sich veranlasst, sein Buch gänzlich umzugestalten, und hat nun den 1. Halbband dem Publikum neu vorgelegt. Derselbe enthält I. Die Begründung der deutschen Psychologie (Leibniz, Thomasius, Wolff, die ältere Schule Wolffs, Gegner Wolffs und die Eklektiker). II. Die Entwicklung der deutschen Erfahrungsseelenlehre von 1750—1800, schildert erst die ausländischen Einwirkungen, dann den kulturgeschichtlichen Hintergrund, sodann die Schulpsychologie, die naturwissenschaftliche Psychologie, die Popularpsychologie und die analytische Psychologie. Der Band schildert somit die Zeit Kants, ohne auf denselben einzugehen; denn mit Kant selbst soll dann der zweite Hauptband beginnen, nachdem der 2. Halbband noch die Entwicklung der einzelnen Probleme geschildert haben wird. Aber natürlich war es unmöglich, jene Zeit zu schildern, ohne schon Vorblicke auf Kant selbst zu werfen. Und so begegnen wir dem Namen desselben nicht selten. Einen Hinweis auf Kants allgemeine Stellung, speziell seinen Voluntarismus enthält schon S. 28. Ferner werden erwähnt Kants Beziehungen zu Crusius (101), zu Maupertuis (113), zu Robinet (130), zu Rousseau (133), zu Plouequet (176), zu Eberhard (178), zu Tiedemann (179), zu Platner (224), zu Metzger (228), zu Weishaupt (324), zu Tetens (355). In dem Abschnitt über den „Sentimentalismus" (158 ff.) wird S. 164 auf Kants „unterirdische Mystik" hingewiesen, welche neben seiner scholastischen Auffassung der Seele, als eines „Systems von logischer Vollständigkeit" hergehe. Beachtenswert ist der gelegentliche Hinweis darauf, dass Kants „regulative Idee" in Wolffs „notio directrix" schon ihr Gegenstück habe (338). Anderes findet sich S. 156, 158, 268. Das Buch ist in der neuen Bearbeitung ein unentbehrliches Handbuch zum Studium der Psychologie des 18. Jahrh. geworden, es enthält eine ausserordentlich reiche Materialsammlung und eine Fülle wertvoller Ausführungen, freilich teilweise immer noch in einem etwas capriciösen Stil. So heisst es z. B. S. 316: „Goethes Sprache passt [in den „Bekenntnissen"] auf die Gedanken der Klettenberg, wie ein nasses Hemd auf den Körper". Der Ausdruck „Seelenkunst" statt Kunst der Seelenschilderung, der auch auf Kant S. 68 angewendet wird, muss ebenfalls beanstandet werden. Wir sind überzeugt, dass der Verfasser auch nach dieser Seite hin die folgenden Bände immer mehr vervollkommnen wird.

**Dippel, Joseph, Dr.** Der neuere Spiritismus in seinem Wesen dargelegt und nach seinem Werte geprüft. Zweite Auflage. München, Abt 1897. (280 S.)

Vom Spiritismus ist es neuerdings glücklicherweise wieder ruhiger geworden: jetzt erfüllt zur Abwechselung der Nietzscheanismus die Welt, um wohl auch bald irgend einem neuesten -ismus Platz zu machen. Der Verfasser der vorliegenden Schrift sucht eine objektive Prüfung zu geben, aber auf wissenschaftlichem Standpunkt steht er nicht, so sehr er zuerst der natürlichen Erklärung das Wort spricht; zuletzt nimmt er doch zu „kakodämonischen" Einflüssen seine Zuflucht. Natürlich darf in keinem Werke über Spiritismus der Hinweis auf Kant fehlen S. 211 ff. Der Bericht des Verfassers über Kants Stellung speziell zur Zöllnerschen Vierdimensionenlehre ist wenigstens ganz objektiv. Ueber die damit zusammenhängende Frage nach Kants Stellung zu Swedenborg hoffen wir in einiger Zeit einen Beitrag bringen zu können.

**Cousin, Victor.** Pages choisies de V. C. Publiées avec une notice sur Cousin par Theodor de Wyzewa. Paris, Perrin et Cie. 1898.

Eine Anthologie aus Cousins Werken (auch erschienen u. d. T. Lectures Littéraires. Pages choisies des grands écrivains. Victor Cousin. Paris, A. Colin & Cie. 1898). In der Sammlung ist reproduziert ein Aufsatz aus dem Jahre 1857, aus den Fragments et Souvenirs (p. 5—54): Les dernières années de Kant (S. 80—104), eine anschauliche Schilderung der letzten Lebensjahre Kants nach Wasianski, Hasse u. A.

**Biedermann, Carl.** Zeit- und Lebensfragen aus dem Gebiet der Moral. Nord und Süd. Aug. 1898.

Der Verfasser wirft die Frage auf: Welches ist die Bestimmung des Menschen auf der Erde? Genuss oder Thätigkeit? Mit Aristoteles stellt sich derselbe auf die Seite der „Energetiker", wie Paulsen diese Richtung nennt, und natürlich sympathisiert er auch mit Kant, dem er S. 218—221 seines Aufsatzes widmet. Er schildert anschaulich die durch Kants Pflichtgebot hervorgerufene „moralische Umwälzung", für welche ja Schiller und Fichte klassische Zeugen sind. Aber er findet, dass Kant wohl sagt, was der Mensch unterlassen soll, nicht aber, was er thun soll. Es fehle bei ihm an Anweisungen zum positiven Handeln. „Das erlösende Wort, welches zum positiven Handeln im Gebiet der Sinnenwelt, nicht bloss zur Verleugnung alles Sinnlichen aufgefordert hätte, blieb unausgesprochen." — Tieferes Eindringen in Kant würde den Verfasser belehren, dass diese positive Aufforderung bei Kant nicht fehlt.

# Selbstanzeigen.

**Wagner, Friedrich,** Dr. Freiheit und Gesetzmässigkeit in den menschlichen Willensakten. Tübingen, Laupp. 1898. (115 S.)

Der Verfasser hat in dieser Schrift versucht, die ethischen Konsequenzen des Determinismus und Indeterminismus zu entwickeln. Da nämlich die philosophische Diskussion über die Willensfreiheit im wesentlichen als abgeschlossen gelten kann und gleichwohl der Freiheitsglaube im allgemeinen Bewusstsein fortlebt, so werden jene beiden Standpunkte hier als logische Voraussetzungen zweier entgegengesetzter Weltanschauungen hingenommen, um den Charakter der letzteren allseitig zu entwickeln und in diesem Gegensatz die Bedeutung des Freiheitsglaubens erkennen zu lassen. Dabei wird ein Hauptgewicht gelegt auf das Verhältnis der natürlichen und sittlichen Ansprüche im Menschen, indem der eine Standpunkt den Zwiespalt, der andere die Harmonie zum Prinzip hat; in diesem Zusammenhang werden des Näheren diejenigen philosophischen Lehren besprochen, welche die Freiheit in irgend einer Form zum sittlichen Postulat erheben und dadurch Natur und Sittlichkeit in Feindschaft setzen wie vor allem die Kantische Ethik. Ferner wird eine psychologische Erklärung versucht für die Entstehung des Freiheitsdogmas und die ihm entsprechenden Lebensgrundsätze, desgleichen die psychologische Voraussetzung des entgegengesetzten Standpunktes dargelegt und im Anschluss daran in kurzen Zügen angedeutet, in welcher Weise jene beiden Lebensauffassungen in der geschichtlichen Entwicklung sich geltend gemacht haben und einander gegenüber getreten sind.

München. Dr. Friedrich Wagner.

**Hyslop, J. H.** Kant's Doctrine of Time and Space. Mind, January 1898.

This article is a consideration of several anomalous passages in the Critic of Pure Reason bearing upon the conception which Kant held regarding Time and Space. These passages use the expression an sich, or its equivalent in a way to suggest the interpretation that Kant seemed to believe in an objective time and space, though holding at least implicitly the same difference between the ideal and the real time and space that is assumed between color sensations and their stimulus. That is to say, the anomalous passages are taken to imply either that Kant had not wholly eradicated pre-Leibnitzian conceptions, or that his real conception of them involved the same antithesis between the Raumanschauung and some objective correlate that is supposed between sensation and Dinge an sich. This view both shows that Kant was more consistent in using the terms "time" and "space" for only the Anschauung than the physicists are in using the terms "color" and "sound" for both the sensation and the vibrations supposed to cause the sensation, and makes clear why Kant attacked idealism. The author does not pretend to prove his case, but only tries to show that there are few passages in the Critic that are capable of such an interpretation, unless they are explained away by remnants of Leibnitzianism or equivocations in the use of an sich.

New-York. J. H. Hyslop.

# Bibliographische Notizen.

**Vorbemerkung.** Unter dieser neuen Rubrik bringen wir ganz kurze Notizen über Novitäten, welche nicht in einer der anderen Rubriken (Rezensionen, Litteraturbericht, Selbstanzeigen) zur Besprechung kommen können (ev. auch über solche Schriften, von denen zur Zeit noch kein ausführlicher Bericht vorliegt, von denen wir aber unsere Leser doch vorläufig in Kenntnis setzen wollen). Wir sind zur Einführung dieser Rubrik noch besonders durch den Umstand veranlasst worden, dass die Reicke'sche Kantbibliographie (in der „Altpreussischen Monatsschrift"), auf deren Vortrefflichkeit wir I, 468 hingewiesen haben, leider nicht mehr fortgesetzt werden wird, so dass wir die Verpflichtung fühlen, hier Alles zusammenzutragen, was über Kant erscheint, soweit es uns bekannt wird, um möglichste Vollständigkeit der Bibliographie zu erreichen. Es wird uns wohl nicht Weniges entgehen, weshalb wir sehr dankbar sind, wenn wir auf Fehlendes aufmerksam gemacht werden.

In der „Zukunft" (Hrsgbr. M. Harden, Berlin) VII. Jahrg. Nr. 3, S. 106—112 (15. Okt. 1898) ist ein Artikel von Ludw. Stein in Bern erschienen, betitelt „Kant und der Zar". Der Artikel führt dasjenige aus, worauf im vorigen Heft der „Kantstudien", S. 256—258 schon aufmerksam gemacht wurde, dass nämlich der russische Abrüstungsvorschlag mit Kants Schrift „Zum ewigen Frieden" sich teilweise wörtlich deckt.

Unter dem Titel „Ein Beitrag zur Geschichte der Hypochondrie" hat Dr. Iwan Bloch in der Deutschen Medicinalzeitung 1898, Nr. 48 den Brief Kants an Dr. Marcus Herz vom 20. Aug. 1777 unter dem genannten Gesichtspunkt in anziehender Weise behandelt.

„Moderne Philosophen. Porträts und Charakteristiken" heisst der Titel einer neuen Sammelschrift von M. Kronenberg (München, Beck 1899). Von den darin behandelten Philosophen — Lotze, Lange, Cousin, Feuerbach, Stirner — kommt besonders für uns F. A. Lange in Betracht, dem eine sympathische Darstellung gewidmet ist. Auch bei Lotze und Cousin sind die Beziehungen zu Kant hervorgehoben. Bemerkenswert sind die Worte der Vorrede: „um die Mitte unseres Jahrhunderts, als ebenfalls [wie jetzt eben wieder aufs neue] eine Renaissance der Kantischen Philosophie stattfand, wandte man sich dem Königsberger Philosophen hauptsächlich als dem Vorläufer des Positivismus zu, der die Wissenschaft auf die blosse Erfahrung habe einschränken wollen, jetzt sieht man in ihm immer mehr den grossen Ethiker, den Begründer des deutschen Idealismus [wer erinnerte sich hier nicht an Paulsens Kantbuch?]. Parallele Erscheinungen zeigen sich ja auch überdies in der Kunst, wo der Naturalismus schon seit einigen Jahren sich im vollsten Rückzuge befindet." — Bei dieser Gelegenheit sei im Interesse bibliographischer Genauigkeit die Bemerkung gemacht, dass der bisher von uns nicht angeführte Aufsatz Kronenbergs: Kants geschichtliche Stellung (Beil. z. Allgem. Zeit. 1896, Nr. 240—245) mit der Einleitung seines (i. d. „Kantst." II, 440 ff. besprochenen) Kantbuches identisch ist.

In dem Schriftchen von Prof. W. Ostwald: „Das physikalisch-chemische Institut der Univ. Leipzig und die Feier seiner Eröffnung am 3. Jan. 1899" (Leipzig,

Engelmann, 1898. 43 S.) ist als Anhang eine Rede von Ostwald „Ueber das Problem der Zeit" enthalten, welche derselbe bei dieser Gelegenheit hielt. Ostwald knüpft darin an die Kantische Entdeckung von der Subjektivität der Zeit an, und bringt diesen Gegenstand mit Fragen der physikalischen Chemie in überraschenden Zusammenhang.

In der bekannten ultramontanen Zeitschrift „La Civiltà Cattolica" (Roma, Via di Ripetto 246, 49. Jahrg. Ser. XVII, Vol. III, Nr. 1156, 20. Agosto 1898, und Vol. IV, Nr. 1159, 1. Ott. 1898) sind folgende beiden Aufsätze enthalten: L'Errore fondamentale di Emanuele Kant und Il Criticismo Kantiano demolitore della Scienza. Die Ausführungen sind in dem Tone gehalten, den wir schon kennen und bringen Argumente gegen Kant vor, die durch ihre Wiederholung nichts an Stärke gewinnen. Der Verfasser der Aufsätze hat sich nicht genannt. — Wir halten es für zweckmässig, bei dieser Gelegenheit im Interesse bibliographischer Vollständigkeit auf eine Schrift aufmerksam zu machen, die in der Kantbibliographie von Reicke für die Jahre 1890—94 [vgl. „Kantstudien" I, 468] fehlt: P. Alberto Lepidi, La Critica della Ragione pura secondo Kant e la vera filosofia, Roma, A. Befani, 1894 (53 Seiten). Der Verf. der Schrift, damals Professor am Collegio di San Tommaso in Rom, nimmt jetzt eine hohe Stellung im Vatican ein als *„magister sacri palatii"*.

Professor Howison in Berkeley in California hat unter dem Titel „The Real Issue in the Conception of God" einen Artikel in der „Philosophical Review" (Sept. 1898) veröffentlicht, in dem er seine Stellung zu der „moralischen Antinomie", von der schon in dem in Gemeinschaft mit Royce, Le Conte und Mezes herausgegebenen und in den „Kantstudien" III, 151 ff. bereits besprochenen Buche „The Conception of God" die Rede war, genauer präcisiert. Zu diesem letzteren Werk sei noch bemerkt, dass sich Howison in einem Briefe an uns näher über seine dort niedergelegten Theorien geäussert hat. Aus dem interessanten Briefe geht hervor, dass er für einen der wichtigsten Punkte seinen Angriff auf die Kantische Lehre hält, nach der alle Erkenntnis von Seiten des erkennenden Subjekts die Einheit der Apperzeption zur Voraussetzung hat. „My position in this matter constitutes, as I believe, a genuinely new philosophical departure."

„Hundert Jahre nach Kant" ist ein Artikel der „Neuen freien Presse" 1897, Nr. 11637 überschrieben, in welchem F. Jodl das mehrfach erwähnte Kantbuch von Kronenberg bespricht. Die Besprechung schliesst mit den bemerkenswerten Worten: „Ich vermöchte mir eine Darstellung Kant's zu denken, welche aus seinen so mannigfaltigen und vielverschlungenen Gedanken vielmehr dasjenige hervorhöbe, wodurch er der Aufklärung und dem modernen Monismus wesensverwandt ist."

Ueber Kronenbergs „Kant, sein Leben und seine Lehre" berichtet ausführlich Dr. P. v. Lind in der Altpr. Mon.-Schr. Bd. 34, S. 332—340.

„Eine Ethik der Gegenwart" heisst der Titel eines grösseren Artikels von K. Vorländer in der „Ethischen Kultur" VI, Nr. 23 und 24. Derselbe ist eine Besprechung des Werkes von L. Woltmann: System des moralischen Bewusstseins mit besonderer Darlegung des Verhältnisses der Kritischen Philosophie zu Darwinismus und Sozialismus (Düsseldorf, Michels, 1898). Die Besprechung hebt besonders scharf hervor, in welcher Weise Woltmann eine Verbindung des Kantischen Formalismus mit der Darwinistischen Ethik anstrebt.

„Kants Kosmogonie und der kritische Idealismus“ ist der Gegenstand eines längeren Artikels von Dr. O. Ankel in der „Didaskalia“ (Frankfurter Journal) 1897, Nr. 58—60. Derselbe will zeigen, wie weit „die Methode des kritischen Idealismus oder Spuren davon in der kosmogonischen Hypothese Kants zu finden sind.“

Unter dem Titel „Zur Methodik der Sozialwissenschaft“ hat G. Simmel das nach Kantischer Methode verfahrende Werk von R. Stammler „Wirtschaft und Recht“, über das Staudinger in den „Kantstudien“ I, 132 ff. und Vorländer ib. 197 ff. referierten, besprochen. Die Besprechung findet sich in Schmollers Jahrbuch XX (1896), S. 575—85.

Ueber Paulsens neues Kantbuch findet sich eine ausführliche und mit Recht sehr anerkennende Besprechung von E. Adickes in der Deutsch. Lit. Z. 1898, Nr. 29.

Ueber Wolffs Neue Kr. d. r. V., über welche wir oben S. 183 ff. referiert haben, liegt auch eine ausführliche aber ablehnende Besprechung von Dr. P. v. Lind vor in der Altpreuss. Mon.-Schr. Bd. 35, S. 179—189.

In der Sonntagsbeilage Nr. 31 zur Vossischen Zeitung vom 31. Juli 1898 findet sich eine sympathische Besprechung der „Kantstudien“, ihrer Aufgaben und bisherigen Leistungen von M. Kronenberg unter dem Titel „Die Kantforschung“.

In seiner bekannten geistvollen Weise hat Hieronymus Lorm die Aufgaben und Ziele unserer „Kantstudien“ geschildert in dem Artikel „Die Wiederbelebung Kants“, Neue Freie Presse, 1897, Nr. 11894.

In der Wochenschrift „Die Nation“ (Berlin, Beuthstr. 8) 1898, Nr. 28 hat Kurd Lasswitz einen „Zu Ehren Kants“ überschriebenen Artikel den „Kantstudien“ gewidmet. Der Artikel gipfelt in dem Satze: „Es ist erfreulich zu sehen, dass nach allen Versuchen und Seitenwegen, die das Denken einschlägt und auch nicht unversucht lassen soll, doch immer wieder der Weg, ob bewusst oder unbewusst, auf Kantische Grundgedanken zurückführt.“

Von Victor Basch, Professor an der philos. Facultät zu Rennes, ist ein 623 Seiten grosses Werk erschienen: Essai critique sur l'esthétique de Kant (Paris, Alcan). Eine Besprechung dieses Werkes in den Kantstudien hat Prof. Spitzer in Graz übernommen; derselbe findet es jedoch so bedeutend, dass er ihm einen eigenen grösseren Artikel widmen will, den wir in einem der nächsten Hefte bringen werden. Eine Besprechung des Werkes durch E. Adickes findet sich in der Deutsch. Lit. Z. 1898, Nr. 18. Es heisst dort u. A.: „Ein wertvolles Werk. Scharfsinn, Sorgfalt, Zuverlässigkeit, gründliche Kenntnis der einschlägigen Litteratur (nicht zum Mindesten auch der deutschen), Klarheit der Sprache wie des Denkens zeichnen es aus.“

Von dem jetzigen Privatdocenten Gustaf Boström in Lund ist folgende Dissertation erschienen: „Kritisk Framställning af Kants Frihetslära“, Lund 1897. (104 Seiten Q.) Ueber den Inhalt können wir mangels einer Selbstanzeige leider nicht referieren, da wir des Schwedischen nicht hinreichend kundig sind.

Kuno Fischers neuestes Kantbuch hat eine sehr anerkennende Besprechung erfahren von Seiten eines Herrn Richert. Die Polemik Fischers gegen den Herausgeber der „Kantstudien“ hat demselben besonders gut gefallen: er findet sie nicht nur sachlich unanfechtbar, sondern auch „vornehm“. Die Rezension findet sich in — dem Studentenblatt „Akademische Blätter“ XIII Nr. 18.

# Mitteilungen.

## Neue Kanthandschriften.[1])

Die von der Berliner Akademie der Wissenschaften unternommene Kantausgabe verdankt eine sehr wertvolle Bereicherung ihrer handschriftlichen Grundlagen der Sorgfalt, mit welcher seit 1805 Handschriften Kants in der Familie des bekannten Abgeordneten und Stadtkämmerers Hagen aufbewahrt, und der Liberalität, mit welcher sie jetzt durch die Erben desselben der Akademie zur Benutzung anvertraut worden sind.

Der Hauptzahl nach stammen diese Papiere aus dem Nachlass des Hofpredigers und Professors Johannes Schultz. Dieser Mathematiker und Philosoph war ein Anhänger Kants und stand ihm freundschaftlich nahe. Die so erhaltenen, auf Kant bezüglichen Handschriften und seltenen Drucke bilden übrigens, wie wir wissen, nur einen Teil seines Nachlasses.

Als die wichtigsten unter diesen Papieren möchten zwei Aufsätze Kants anzusehen sein, welche er als Material für die von Schultz zu verfassende und in der Jenaer Litteraturzeitung im Jahre 1790 erschienene Rezension vom zweiten Bande des von Eberhard herausgegebenen philosophischen Magazins niedergeschrieben hat. Diese Rezension entstand in der heftigen philosophischen Fehde, welche der grosse Philosoph mit dem Eberhardschen Magazin, dem Sammelpunkt aller Gegner Kants, ausfocht; in dieser Fehde traten seine Schüler besonders in der Jenaer Litteraturzeitung als dem Organ der Kantischen Schule für ihn ein. Der damals sechsundsechzigjährige Kant bedurfte der höchsten Sammlung, um noch seinen grossen Lebensplan zu Ende zu führen. Auch traute er sich nicht die Leichtigkeit des Stils zu, deren es für solche litterarische Kämpfe in Zeitschriften bedarf, welche sich an ein grösseres Publikum wenden. Und doch wünschte er, dass das, was er inhaltlich gegen die auf ihn eindringenden Angriffe zu sagen hatte, an dies Publikum gelangen sollte. So hat er den Weg eingeschlagen, solche antikritische Auseinandersetzungen „zu beliebigem Gebrauch“ jüngeren Freunden mitzuteilen, welche dann mit gewandterer Feder seine Verteidigung führten und hierfür diese seine Aufzeichnungen verwerteten.

So war 1789 Reinholds grosse Rezension des im ersten Magazinbande enthaltenen Angriffes Eberhards gegen Kant entstanden. Hierauf trat dann Kant selbst in seiner bekannten sehr scharfen Schrift von 1790 gegen Eberhard hervor. Und nun unternahm Johannes Schultz seine weitere Verteidigung gegen die im zweiten Magazinbande enthaltenen Aufsätze von Eberhard, Maass und dem Göttinger Mathematiker Kästner. Ich habe nun früher den Aufsatz Kants über die Abhandlungen Kästners herausgegeben und dessen Verhältnis zu der grossen Rezension von Schultz bestimmt. Dass ausserdem zwei andere Aufsätze Kants von Schultz für diese Rezension benutzt worden waren, hatte schon Reicke aus Briefen Kants an Schultz festgestellt, aber diese zwei Aufsätze schienen verloren. Nun sind sie in den Hagenschen Papieren wieder ans Licht gekommen, und sie sind um so wertvoller, weil sie keineswegs so wörtlich und ausführlich in die

[1]) Autorisierter Abdruck aus der National-Zeitung 1898, Nr. 617.

Darstellung von Schultz aufgenommen worden sind, als dies in Bezug auf den Aufsatz über Kästners Abhandlungen der Fall ist.

Eine wertvolle Bereicherung unserer Kenntnis von Kant enthalten dann die ebenfalls in diesen Handschriften vorhandenen Briefe und Briefentwürfe. Von Kant waren bisher durch den Druck nur eine mässige Zahl von Briefen bekannt. Die litterarischen Beziehungen des grossen Denkers erschienen so als höchst eingeschränkte. Rudolf Reicke, welcher sich um die Erhaltung, Veröffentlichung und kritische Bestimmung der Handschriften Kants ein grösseres Verdienst erworben hat als irgend ein anderer, hat nun durch vieljährige Nachforschung die Sammlung der Briefe Kants auf mehr als das Doppelte gebracht. Daher wird seine Ausgabe des Kantischen Briefwechsels, welche er lange vorbereitete und nun als eine Abteilung der Edition der Akademie publizieren wird, zum ersten Male ein Bild der litterarischen Beziehungen und persönlichen Verhältnisse Kants geben. Für diese Ausgabe sind nun diese neuen Briefe ein wertvoller Beitrag. Insbesondere ist ein Brief Kants an Schultz vom 25. Nov. 1788 bedeutend, in welchem derselbe nach Durchsicht des Manuskriptes von Schultz' Schrift: „Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft" über einige Hauptprobleme der Vernunftkritik sich mit ihm auseinandersetzt.

Ein anderes Manuskript wirft Licht auf eine höchst interessante Frage. Bekanntlich hat Kant in seiner berühmten Jugendschrift: „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" eine Theorie vom mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes gegeben, welche mit der später von Laplace aufgestellten und zur allgemeinen Geltung gelangten in den Hauptzügen übereinstimmt. Als nun Gensichen in seinem Auftrage einen Auszug dieser Schrift der Uebersetzung des Werkes von Herschel: „Ueber den Bau des Himmels" beifügte, legte er natürlich Kant denselben vor dem Drucke vor. Dies hat Gensichen ausdrücklich selber bemerkt. Dieses Manuskript des Gensichenschen Auszuges mit Aenderungen von Kants Hand ist nun ebenfalls in den Hagenschen Papieren ans Licht getreten. So wird nun die Authentizität des Auszuges urkundlich gesichert. Wir können nun nicht mehr zweifeln, dass wir in ihm die wahre Gestalt dieser so wichtigen Theorie Kants, wie er sie schliesslich auf die Nachwelt hat kommen lassen wollen, vor uns haben. Insbesondere wichtig aber erscheint der Umstand, dass das in diesem Manuskript Gensichens enthaltene letzte Kapitel: Vom Ursprung des Ringes des Saturn etc. in dem Abdruck in einer ganz neuen Bearbeitung vorliegt. Es ist also offenbar von Kant in der ersten Fassung nicht acceptiert worden, weil er gerade an diesem Punkte zu anderen Ergebnissen gelangt war. Daher erscheint es als mindestens sehr möglich, dass diesem Kapitel in seiner neuen Fassung eine Aufzeichnung Kants zu Grunde liegt.

So ist durch die dankenswerte Bereitwilligkeit der Hagenschen Familie dem nationalen Unternehmen einer Ausgabe Kants wertvolle Förderung zu Teil geworden. Möchte, was etwa sonst noch von Handschriften Kants verborgen liegt, noch rechtzeitig der Benutzung für diese Ausgabe sich öffnen. Denn so eingehende Nachforschungen auch in Bezug auf diese Handschriften angestellt worden sind: so liegt es doch in der Natur der Sache, dass das in den Händen von Privatpersonen Befindliche vielfach nur durch deren Entgegenkommen bekannt werden wird, und dass es in allen Fällen nur durch deren Liberalität der Benutzung zugänglich werden kann.

Wilhelm Dilthey.

# Varia.

## Vorlesungen über Kant
### im Wintersemester 1898/99.

(Nach dem „Vorlesungsverzeichnis sämtlicher Universitäten des deutschen Sprachgebietes", Beilage des Lit. Centralblattes.)

**Berlin:** Thiele, Erklärung v. Kants Kr. d. r. V., mit Uebungen (4).
**Bonn:** Wentscher, Uebungen über Kants Kr. d. Urteilskraft (2).
**Breslau:** Freudenthal, Erklärung v. Kants Kr. d. r. V. (1½).
**Erlangen:** Falckenberg, Gesch. d. neueren Philos. v. Descartes bis Kant (4).
**Freiburg i. Br.:** Rickert, Kant (2).
**Giessen:** Siebeck, Gesch. d. Philos. v. Kant bis zur Gegenwart (2).
**Göttingen:** Rehnisch, Kurze Uebersicht über die deutsche Philos. seit Kant (2).
**Greifswald:** Keine.
**Halle:** Riehl, Die Philosophie Kants und ihre Bedeutung f. d. Gegenwart (3). — Derselbe, Uebungen über Kants Prolegomena (1½).
**Heidelberg:** Fischer, Kants Lehre und Schule (4). — Arnsperger, Neuere Philos. in Deutschland (17. u. 18. Jahrh. bis Kant) (2).
**Jena:** Eucken, Gesch. d. mittl. u. neueren Philos. bis Kant (3). — Liebmann, Uebungen über Kants Kr. d. r. V. (2). — Dinger, Die deutsche Aesthetik von Kant bis zur Gegenwart (2).
**Kiel, Königsberg i. Pr.:** Keine.
**Leipzig:** Wundt, Die Philos. Kants u. der Kantischen Schulen (2). — Barth, Einführung in den Kritizismus, ausgehend v. Kants Kr. d. r. V. (1½). — Richter, Die Systeme Kants u. Schopenhauers (2).
**Marburg:** Cohen, Gesch. d. Philos. seit Kant (4). — Kühnemann, Hauptwerke d. Philos. (Platons Staat, Aristoteles' Metaphysik, Spinozas Ethik, Kants Kr. d. r. V.) (1).
**München:** Cornelius, Kants Kr. d. r. V. (2).
**Münster, Rostock:** Keine.
**Strassburg:** Ziegler, Kants Kr. d. r. V. (1½).
**Tübingen:** Spitta, Erklärung v. Schillers philos. Schriften (2). — Maier, Die Philosophie Kants und die Kantbewegung in der Gegenwart (2).
**Würzburg:** Keine.
**Basel:** Vischer, Theolog. Kränzchen: Kants Religion innerhalb d. Gr. d. bl. V. (1). — Groos, Uebungen über Kants Prolegomena (1).
**Bern:** Keine.
**Freiburg i. d. Schweiz.:** Michel, Gesch. d. neueren Philos. bis Kant (2).
**Zürich, Czernowitz:** Keine.
**Graz:** Spitzer, Gesch. d. Ethik v. Kant bis zur Gegenwart (2).
**Innsbruck:** Hillebrand, Interpret. v. Kants Kr. d. r. V. (1).
**Prag:** Keine.

Wien: Jodl, Gesch. d. Philos. vom Zeitalter d. Humanismus bis auf Kant (4). — Höfler, Kants „metaph. Anfangsgr. d. Naturw." vergl. mit Maxwells „Stoff u. Bewegung", mit Diskussionen (2).

Hamburg (Johanneum) Krause, Kants Kritik d. r. Vernunft (1). — Die Religion innerhalb der Grenzen der bl. Vernunft (1).

## Preisaufgaben.

Die philosophische Fakultät der Universität Göttingen hat folgende Preisaufgabe gestellt: „Es soll untersucht werden, ob der eigentümliche Gebrauch des Wortes Postulat in Kants Moraltheologie inhaltlich gerade in Bezug auf die betreffenden Lehren durch Reimarus', Mendelssohns, Engels einschlagende Schriften vorbereitet war."

An der Universität Genf lautet das Thema für den Preis für Moralphilosophie (gestiftet von Henri Disdier) für 1901: „Les postulats de la raison pratique d'après Kant et ses successeurs." Der Preis beträgt 2000, das Accessit 1000 Frcs; Endtermin der Ablieferung ist der 14. Juni 1900. Die Bearbeitung hat in französischer Sprache zu geschehen.

In Königsberg ist für das Jahr 1898 folgende Aufgabe gestellt worden: „Die Bedeutung der Schrift Kants: „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" ist in ihrer Beziehung zur rationalen Theologie einerseits, der Religionsphilosophie andererseits zu beleuchten, und das Verhältnis des religiösen und sittlichen Elementes in ihr, unter Berücksichtigung auch der persönlichen Gestalt, die es in Kant gewann, und der Stellung der bedeutendsten Zeitgenossen zu erwägen."

## Ein neu aufgefundenes Miniaturbild von Kant.

Bei dem Antiquar Richard Kaufmann in Stuttgart (Schloss-Str. 37) ist ein bisher unbekanntes gut ausgeführtes, wahrscheinlich auf Elfenbein gemaltes Miniaturbild Kants aufgetaucht. Es misst ohne Umrahmung 3×1,7 cm, mit Umrahmung 7,9×6,4 cm. Auf der Rückseite findet sich der Vermerk „Bildniss des Philosophen J. Kant, gemalt in Königsberg. Geschenk meines Freundes Metzger aus Königsberg. Hdlbrg 1808. G. H. Moser." Die Jahreszahl 1808 bezieht sich wohl auf das Schenkungsjahr; das Herstellungsjahr kann dasselbe sein, kann aber auch früher liegen. Der Maler mag wohl auch Kant selbst noch gesehen haben und hat vielleicht auch das Bildchen noch zu Lebzeiten Kants ausgeführt: es macht einen lebenswahren Eindruck. Dasselbe ist eine originelle Verschmelzung zweier bekannter Typen: es ist komponiert nach der Puttrich'schen Silhouette (vgl. D. Minden, Ueber Porträts und Abbildungen Immanuel Kants. Königsberg 1868, S. 8/9); derselben ist jedoch anstatt des Profilkopfes ein halb nach vorne gewendeter Kopf aufgesetzt: dieser ist einem C. Vernet'schen Porträt nachgebildet, das der Redaktion in zwei (von Minden nicht aufgeführten) Stichen (von H. Lips und C. Schindelmayer) vorliegt. (Ueber Vernet s. Minden S. 7/8.) Von dem Puttrich'schen Original unterscheidet sich das Bildchen ferner durch einen auffallenden Hintergrund: zwischen zwei ziemlich steilen Hügelreihen windet sich ein Fluss; auf dem rechten steilen Hügel steht ein Tempelchen. Ob dies eine etwas optimistische Wiedergabe der Königs-

berger Umgebung sein soll? Auffallend schön tritt auf dem niedlichen Bildchen das schöne blaue Auge des Philosophen hervor, das seine Biographen von ihm rühmen. Vielleicht kann man in Königsberg den Namen des Miniaturmalers aus sonstigen Nachrichten noch herausbringen. Zu bemerken ist noch, dass der Besitzer G. H. Moser nachher Oberschulrat und Rektor in Ulm war. Das originelle kleine Kunstwerk, das der Redaktion vorgelegen hat, ist käuflich. Interessenten mögen sich an die obengenannte Antiquariatsfirma wenden.

## Anfrage, die Buck'schen Kantreliquien betreffend.

In Band 16 der „Preussischen Jahrbücher" (1865), S. 495—497 berichtete O. Liebmann von einem kleinen Packet mit Schriftstücken von und an Kant, „teils eigenhändigen Aufzeichnungen des grossen Mannes, wissenschaftlichen und persönlichen Notizen, teils an ihn gerichteten oder auf seine Person bezüglichen Aktenstücken, Briefen amtlichen Inhalts, Gedichten u. dergl." Liebmann bringt a. a. O. zum Abdruck: 1. ein Blatt, auf dem Kant allerlei Gedanken über Todesfurcht, Sterben-müssen, hohes Alter u. s. w. äussert, 2. einen Brief von v. Zedlitz an Kant vom 1. August 1778, geschrieben aus Anlass der Uebersendung der physischen Geographie. Nach brieflichen Mitteilungen Liebmanns an Reicke war in dem Packet noch u. a. ein Brief des Ministers v. Fürst an Kant vom 4. November 1765 und ein weiterer Brief v. Zedlitz' vom 23. Mai 1783 enthalten. Das Packet war damals (1865) im Besitz einer Frau Direktor Buck, an die es durch Erbschaft gekommen war. Wo befindet es, bezw. sein vielleicht verstreuter Inhalt sich jetzt? — Oberbibliothekar a. D. Dr. R. Reicke in Königsberg i. Pr., von der Berliner Akademie mit der Herausgabe der Kantkorrespondenz betraut, sucht bisher vergeblich nach den beiden erwähnten Briefen. Vielleicht enthält das Packet noch sonstiges schätzbares Material für die von der Akademie in Angriff genommene Ausgabe der Werke Kants.

Kantautographen. In dem vor kurzem erschienenen Autographen-Katalog Nr. XXV, 1899 von Otto August Schulz in Leipzig (Thalstr. 2) sind unter Nr. 261—63 folgende Kantautographen angeboten: 1. Brief an Diakonus Wasianski von 15. Sept. 1795 [80 M.]; 2. Albumblatt vom 1. Nov. 1799 [35 M.]; 3. ein kurzer Entwurf mit folgendem Anfang: „Man kann nicht besondere Gewissenspflicht annehmen, denn Gewissen ist die Lauterkeit und Vestigkeit der sich selbst gethanen Zusagen und Erklärungen" nebst darunterstehenden häuslichen Notizen [20 M.].

Die Bibliothek von Jürgen Bona Meyer (vgl. Nekrolog „Kantstudien" II, 385) ist von dem J. Ricker'schen Antiquariat in Giessen übernommen worden. Dieselbe enthielt viele Kantiana. (Katalog Nr. 29. 30. 31.)

## Personalnachrichten.

**Walter Kinkel**, der sich durch seine Dissertation über „Die Idealität und Apriorität des Raumes und der Zeit, nach Kant" (vgl. „Kantstudien" I, 432 f.) vorteilhaft bekannt gemacht hat, hat sich in Giessen als Privatdozent der Philosophie habilitiert.

**Robert Zimmermann †.** — Am 1. Sept. v. J. starb Robert Zimmermann, Professor der Philosophie an der Universität Wien. Einen warmen Nachruf widmet ihm die Beil. z. Allg. Zeitung vom 4. Okt. (Nr. 224). Es ist darin auch

von seinem Verhältnis zu Kant die Rede. Mit Beifall wird sein drastischer Ausspruch angeführt: „Solange in der Philosophie das Kunststück, um die Ecke zu schauen, d. h. das Unvorstellbare ohne Vorstellung vorzustellen, nicht erfunden ist, wird es bei der Selbstbescheidung Kants, dass vom Seienden wohl dessen Dass, nimmermehr aber dessen Was erkennbar sei, sein Bewenden haben müssen."

**Emil Fromm †.** — Einen sehr schweren Verlust hat die Wissenschaft und haben insbesondere die „Kantstudien" durch den Tod von Dr. Emil Fromm erlitten. Derselbe hatte sich schon durch seine im Jahre 1894 erschienene Schrift: „Immanuel Kant und die preussische Censur" als ein vortrefflicher Kantforscher eingeführt: die sehr sorgfältige und methodisch musterhafte Schrift ergänzte die bisherigen Darstellungen durch viele neue Details aus den Akten des Kgl. Staatsarchivs in Berlin. Für die „Kantstudien" schrieb Fromm dann auf Wunsch der Redaktion seinen vortrefflichen Artikel: „Das Kantbildnis der Gräfin K. Ch. A. v. Keyserling" (II, 145—160), welcher sodann auch separat als Broschüre erschienen ist. Noch das letzte Heft (III, 142—147) brachte einen wertvollen Beitrag von demselben: „Zur Vorgeschichte der Kgl. Kabinetsordre an Kant vom 1. Oktober 1794". Auch seine Besprechung von Arnoldts „Beiträgen u. s. w." (III, 237—245) giebt neue Gesichtspunkte. Kleinere Beiträge aus seiner Feder brachten die „Kantstudien" II, 376. 386—388. 501. Mit Wehmut lesen wir darunter seine „Bitte um Materialien zu einer Kantbiographie": er wollte in einem grösseren Werk „die vorbildliche Persönlichkeit des Königsberger Denkers, daneben aber auch seine mit unvergleichlicher Kraft in der Gegenwart fortwirkende Lehre den Gebildeten aller Stände näher bringen." Das Werk sollte, nach dem Vorbild der Wychgram'schen Schillerbiographie, mit Abbildungen, besonders mit Porträts Kants geschmückt werden. Rastlos sammelte er zu seinem Zwecke. Insbesondere in Kantporträts war er vollendeter Kenner. Wer wird die seiner Hand entfallene Arbeit mit derselben Treue und Gewissenhaftigkeit, mit demselben Spürsinn und Finderglück wieder aufnehmen? Der Verlust des teuren, ebenso klardenkenden als warmherzigen Mannes erscheint für uns unersetzlich.

Fromm war am 9. Juli 1858 in Gnesen geboren. In Berlin und Leipzig studierte er Geschichte und Philosophie. Nach vollendetem Studium widmete er sich dem Bibliotheksfache. Seit dem 1. Juli 1889 hatte er die Leitung der Aachener Stadtbibliothek übernommen, die er durch seine rastlosen und selbstlosen Bemühungen ungemein gehoben hat. Die litterarische Thätigkeit Fromm's war eine vielseitige. Historische, lokalgeschichtliche, anthropologische, bibliographische Werke und Arbeiten legen davon Zeugnis ab. Besonders sind noch zu erwähnen seine wertvollen Beiträge zu der „Imitatio Christi". Alle seine Publikationen zeichnen sich aus durch Fleiss, Sorgfalt und Scharfsinn. Nach längerem schwerem Leiden starb er am 20. Januar 1899 im 41. Jahre seines Lebens. Have pia anima.

## Berichtigung.

In der im vorigen Heft der „Kantstudien" abgedruckten Selbstanzeige von Dr. Hafferberg ist S. 206, Zeile 13 das Wörtchen: „nicht" ausgefallen. Dr. Hafferberg erkennt die phonetische Methode nicht an.

# Die Unterscheidung von reiner und angewandter Mathematik bei Kant.

Von Dr. Edmund König.

Die Frage, ob es sich in der transscendentalen Aesthetik und dem entsprechenden Abschnitte der Prolegomena um die reine oder um die angewandte Mathematik oder um beide zugleich handele, ob überhaupt die Mathematik in erkenntnistheoretischer Hinsicht nur ein einziges oder zwei Probleme in sich schliesse, ist bekanntlich sehr verschieden beantwortet worden. Während z. B., um nur einige Ansichten anzuführen, nach Fischer und Trendelenburg die Existenz einer reinen Mathematik den Angelpunkt der Erörterungen Kants bildet, ist nach Paulsen und Cohen die Hauptabsicht des Philosophen auf den Nachweis der Möglichkeit der angewandten Mathematik gerichtet. Nach Riehl, Thiele und Vaihinger bilden die reine und die angewandte Mathematik zwei von Kant gleicherweise berücksichtigte, wenn auch nicht immer klar auseinandergehaltene Probleme; dagegen hat Arnoldt in seiner bekannten gegen Trendelenburg gerichteten Abhandlung [1]) die Ansicht vertreten, dass das mathematische Problem im Sinne Kants ein einziges, einheitliches sei, und ebenso hat sich neuerdings auch Adickes geäussert.[2]) Dass thatsächlich die Erklärung der reinen Mathematik die der angewandten noch nicht mit einschliesse, hatte übrigens schon Trendelenburg gegen Kant geltend gemacht; indem Kant, so führt er aus (Historische Beiträge III, 217), die reine Mathematik in ihrer inneren Möglichkeit erklärt habe, sei auf demselben Wege die angewandte Mathematik

[1]) Kants transscendentale Idealität des Raumes und der Zeit. Königsberg 1870.

[2]) Kantstudien, S. 128. Kiel 1895.

unerklärlich geworden. In ähnlicher Absicht bemerkt Helmholtz (Thatsachen der Wahrnehmung, Beilage III), dass, wenn man auch den Ursprung der geometrischen Axiome aus „transscendentaler Anschauung“ einräumen wolle, die auf solcher Grundlage aufgebaute (reine) Geometrie doch nicht ohne weiteres auf die Wirklichkeit anwendbar sein würde. Hiernach hätte also Kant die angewandte Mathematik ganz übersehen und, weil auf die reine sich beschränkend, das Problem nur unvollständig gelöst. Dagegen läge nach Vaihingers Auffassung sein Fehler vielmehr darin, dass er die beiden inbetracht kommenden Probleme beständig mit einander vermengte. Demgemäss hat dieser Forscher denn auch bei seiner Interpretation der transscendentalen Aesthetik ein Hauptaugenmerk darauf gerichtet, die auf die reine und auf die angewandte Mathematik bezüglichen Gedankenreihen zu trennen, denn in der Unterscheidung des Problems der reinen und der angewandten Mathematik liege der Schlüssel zu der ganzen Aesthetik: „wer diesen Unterschied nicht einsieht, versteht nicht die transscendentale Erörterung, versteht damit auch nicht die transscendentale Aesthetik und damit wiederum nicht die Grundlage des ganzen Kritizismus“ (Kommentar II, 282).

Gewiss hat der scharfsinnige Kommentator der Kritik der reinen Vernunft darin vollkommen Recht, dass es für die Auffassung der ganzen Aesthetik entscheidend ist, ob man die Erörterungen Kants auf die reine oder auf die angewandte oder zum Teil auf die eine zum Teil auf die andere bezieht; er ist jedoch, wie ich meine, im Irrtum, wenn er die letztere Interpretationsweise als die richtige hinstellt. Die Unterscheidung einer reinen und einer angewandten Mathematik in dem Sinne, welchen Vaihinger und die mit ihm zusammen genannten Forscher diesen Begriffen beilegen, ist so weit entfernt das Verständnis der Aesthetik zu fördern, dass sie dasselbe vielmehr geradezu unmöglich macht. Das Problem der Mathematik ist für Kant, wie im Folgenden gezeigt werden soll, ein einziges, einheitliches; reine und angewandte Mathematik werden zwar von ihm unterschieden, aber in einem ganz anderen Sinne als von Vaihinger.

Schon die eingangs hervorgehobene Verschiedenheit der Ansichten lässt vermuten, dass die Ausdrücke reine und angewandte Mathematik bei den genannten Schriftstellern nicht genau die gleiche Bedeutung haben. Es ist daher vor allem erforderlich, festzustellen, was Kant unter ihnen versteht. Das Prädikat „rein“ bezeichnet

nach B 3[1]) solche Erkenntnisse a priori, „denen gar nichts Empirisches beigemischt ist"; die reine Erkenntnis ist also immer auch apriorisch, aber nicht jedes apriorische Urteil ist ein reines. Demgemäss wird z. B. die „Erkenntnis aus reiner Vernunft" (reine Philosophie) von der Vernunfterkenntnis „aus empirischen Prinzipien" (empirische Philosophie, angewandte Philosophie) unterschieden (B 868); die erstere „nimmt aus der Erfahrung nichts weiter, als was nötig ist, uns ein Objekt teils des äusseren, teils des inneren Sinnes zu geben", während die letztere das konkrete durch die Erfahrung an die Hand gegebene Thatsachenmaterial nach den der reinen Vernunft entlehnten Prinzipien verarbeitet, es den in der Natur des Denkens wurzelnden Begriffsformen unterordnet (M. A.[2]) Einl. VI). In gleichem Sinne wird nun in den „Metaphysischen Anfangsgründen u. s. w." auch von der Anwendung der Mathematik als von einem Verfahren gesprochen, „die besondere Natur dieser oder jener Art Dinge, von denen ein empirischer Begriff gegeben ist", durch eine Summe mathematischer Bestimmungen auszudrücken, welches uns ermöglicht, den zunächst nur empirisch gegebenen Begriff in der reinen Anschauung darzustellen und die erfahrungsmässig konstatierten Abhängigkeitsbeziehungen der Erscheinungen bekannten mathematischen Funktionsbegriffen unterzuordnen (M. A. VIII, IX). Die Anwendbarkeit der Mathematik auf Chemie und Psychologie wird bezweifelt, weil es nicht möglich sei den spezifischen, chemischen und psychologischen Thatbeständen Grössenbegriffe und Grössenbeziehungen zu substituieren. Aus alledem wird ersichtlich, dass hier Kant, wenn er von Anwendung der Mathematik redet, nicht sowohl die objektive Giltigkeit der mathematischen Lehrsätze als solcher, sondern vielmehr die mittelst derselben zu bewirkende Rationalisierung des Empirischen im Auge hat. Die Mathematik anwenden heisst bei ihm nicht etwa soviel wie die Folgerungen, die diese Wissenschaft aus angenommenen Voraussetzungen zieht, auf die äussere Wirklichkeit übertragen, sondern die Erfahrungsthatsachen der mathematischen Betrachtungsweise zugänglich machen. Dass, wofern überhaupt für einen bestimmten mathematischen Begriff (z. B. den des Dreiecks) ein Gegenstand in der Erfahrung nachgewiesen werden kann, auch alle sekundären Merkmale dieses Begriffes (z. B. die konstante Winkelsumma = 2 Rechten) an dem betreffenden Gegenstand gefunden werden müssen, unterliegt für Kant

[1]) Kritik d. rein. Vern., S. 3 der 2. Aufl. nach der Originalpaginierung.

[2]) Metaphysische Anfangsgründe u. s. w. Königsberg 1786.

keinem Zweifel; es handelt sich nur darum, ob und inwieweit das Empirische durch rein mathematische Begriffe zu fassen ist. In der Anmerkung 2 zu Lehrsatz 4 der Dynamik wird zwar ein Unterschied gemacht zwischen dem unanfechtbaren „inneren Gebrauche" der Mathematik und der „Anwendung ihrer Sätze auf Substanz", welche einer metaphysischen Rechtfertigung bedürfe, und speziell hervorgehoben, dass die unendliche Teilbarkeit des geometrischen Raumes nicht ohne weiteres auch die der Materie involviere. Man beachte aber, dass hier nicht die Uebertragung eines geometrischen Satzes auf die äussere Wirklichkeit überhaupt, sondern seine Anwendung auf Substanz in Frage kommt. Nicht darum handelt es sich, ob das Merkmal der unendlichen Teilbarkeit von dem geometrischen Raume auf den physischen Raum, sondern darum, ob es auch auf die Substanz im Raume übertragbar sei. Dass der physische Raum ebenso ins Unendliche teilbar sein müsse wie der geometrische, ist für Kant, wie man im Beweise des Lehrsatzes lesen kann, ganz selbstverständlich, dagegen bedarf nach seiner Auffassung die Unterordnung der Materie unter den Begriff eines extensiven Kontinuums allerdings eines Beweises.

Dieser Beweis erläutert zugleich in typischer Weise die der angewandten Mathematik zu Grunde liegenden logischen Prozesse. Denn wie es hier wesentlich auf eine geeignete Definition des Begriffes der Materie ankommt, so wird überhaupt die mathematische Schematisierung des Empirischen in allen Fällen eine bestimmte Interpretation des Gegebenen erfordern. Die Anwendung der Mathematik ist also kein einfacher Subsumtionsakt nach dem Muster: in jedem Dreieck ist die Winkelsumma 2 Rechte, hier ist ein Dreieck gegegeben, folglich u. s. w., sondern es kommt bei ihr vor allem darauf an, das Gegebene begrifflich so umzuformen, dass es unter mathematische Regeln subsumierbar wird, und gerade dies sollen ja (nach S. 104) die „Metaphysischen Anfangsgründe" leisten. Man kann kurz sagen, dass nach den Ausführungen dieser Schrift angewandte Mathematik dasselbe ist, was wir heute mathematische Physik nennen, nämlich ein System naturwissenschaftlicher Theoreme, dem neben den formal-mathematischen ein Summe metaphysischer (das Seiende betreffender) Prinzipien zu Grunde liegt, während in der reinen Mathematik (nach Kritik der Urteilskraft § 62 Anmerkung) „nicht von der Existenz, sondern nur von der Möglichkeit der Dinge" d. h. nur von Grössen in abstracto ohne Rücksicht auf das Vorkommen oder Nichtvorkommen entsprechender empirischer Objekte die Rede

ist. Daraus folgt natürlich keineswegs, dass die Lehrsätze der reinen Mathematik als solche keine objektive Geltung haben; denn nicht um diese handelt es sich bei dem in Frage stehenden Gegensatze, sondern lediglich darum, dass die angewandte Mathematik auf die besondere Beschaffenheit des empirisch Gegebenen bezug nimmt, die reine dagegen nicht.

Ganz anders fassen nun aber Trendelenburg, Thiele, Vaihinger u. a.[1]) das Verhältnis von reiner und angewandter Mathematik auf. Um die Möglichkeit der reinen Mathematik zu erklären, so argumentiert der erstere in seinem bekannten Einwurfe, genügt der Nachweis, dass „Raum und Zeit gegebene subjektive Formen der Anschauung sind"; er nimmt also offenbar an, dass die reine Mathematik sich mit rein idealen, fiktiven Gebilden beschäftige, und die Giltigkeit ihrer Sätze deshalb auch auf die Sphäre unseres subjektiven Vorstellens eingeschränkt sei, und sieht andererseits das Charakteristische der angewandten in der Uebertragung dessen, was die reine Mathematik von ihren bloss gedachten Figuren behauptet, auf die entsprechenden realen Objekte. Seiner Meinung nach hat nun Kant zwischen der einen und der anderen eine grosse Kluft offen gelassen, denn man müsse fragen, wie „das Gebilde der subjektiven Anschauung eine Bedeutung in der Erfahrung" haben könne (Logische Unters. I, 311). Hiermit übereinstimmend sagt Thiele:[2]) „Die Sätze der Mathematik sind in unserem Denken notwendig, sind sie es auch in der Natur? Man kann zugeben, dass sie nur so und nicht anders gedacht werden können, ist denn darum bewiesen, dass ihnen die Natur notwendig und durchgängig entspricht?" Vaihinger endlich hat sich bei seiner Analyse der transscendentalen Aesthetik ganz und gar von der Annahme leiten lassen, dass die reine Mathematik als solche sich nur mit unserer subjektiven Raumvorstellung befasse und zur angewandten werde, sofern sie für ihre Lehrsätze auch objektive Geltung in Anspruch nimmt. Nach seiner Darstellung wären in dem genannten Abschnitte folgende Schritte zu unterscheiden: „Kant beweist zunächst als ersten Doppel-Lehrsatz, dass der Raum eine apriorische und eine anschauliche Vorstellung sei; als eine eingeschobene Folgerung aus diesem Lehrsatz ergiebt sich die Erklärung der Sätze der reinen Mathematik als notwendiger und synthetischer. Dann wird der zweite Doppel-Lehrsatz

[1]) Z. B. auch E. v. Hartmann in seiner „Kategorienlehre".

[2]) „Wie sind die synthetischen Urteile der Mathematik a priori möglich?" Halle 1869. S. 37.

aufgestellt und bewiesen, nämlich, dass der Raum nicht gelte für die Dinge an sich, sondern die Form der Erscheinungen des äusseren Sinnes sei; als eine angehängte Folgerung aus diesem zweiten Lehrsatz ergiebt sich die Erklärung der Giltigkeit der Anwendung der reinen Mathematik auf die Erfahrungsgegenstände" (Komm. II, 333). Freilich sei Kant mehrfach in unlogischer Weise von diesem Dispositionsschema abgewichen. Die erste Folgerung sei mitten in die Beweisgänge des ersten Lehrsatzes in die Nr. 1, 2, 4 u. 5 der „metaphysischen Erörterung" der 1. Auflage als Nr. 3 hineingesprengt; der zweite Lehrsatz werde unter der ganz falschen Ueberschrift: „Schlüsse aus obigen Begriffen" eingeführt und die 2. Folgerung an ihn nur so beiläufig angehängt; den Gipfelpunkt der Verwirrung aber bezeichne die in der 2. Auflage eingefügte „transscendentale Erörterung", welche sich in ihrem ersten Teil auf die reine, in ihrem zweiten Teil auf die erst durch den folgenden Lehrsatz 2 legitimierte angewandte Mathematik beziehe.

Sehen wir jetzt zu, ob und inwieweit die hier sich bekundende Ansicht vom Wesen der reinen und der angewandten Mathematik in der Kritik der reinen Vernunft selbst eine Stütze findet, nachdem wir uns überzeugt haben, dass sie mit den Ausführungen Kants in den „Metaphysischen Anfangsgründen" ganz sicher nicht übereinstimmt.

In der That lassen sich eine ganze Anzahl Stellen anführen, die für sie zu sprechen scheinen. In dem von den „Axiomen der Anschauung" handelnden Abschnitte erklärt Kant ausdrücklich, dass allein der Grundsatz: alle Anschauungen sind extensive Grössen, die reine Mathematik in ihrer ganzen Präzision auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar macht, „welches ohne diesen Grundsatz nicht so von selbst erhellen möchte" (B 206). Die Mathematik (genauer die Geometrie, denn von dieser ist hier durchgehends nur die Rede) habe zwar „reine Grundsätze a priori", „aber ihre Anwendung auf Erfahrung, mithin ihre objektive Giltigkeit" beruhe doch immer auf dem reinen Verstande (B 199), sei also, wie man interpretierend ergänzen kann, in der reinen Mathematik als solcher noch nicht enthalten. In der „transscend. Erörterung" wird im 2. Absatz von der Geometrie als einer Wissenschaft gesprochen, „welche die Eigenschaften des Raumes synthetisch und doch a priori bestimmt", während im 3. Absatz von der äusseren Anschauung die Rede ist, „die vor den Objekten selbst vorhergeht und in welcher der Begriff der letzteren a priori bestimmt werden kann". Hier hat also Kant, wie Vaihinger meint, zuerst die reine Geometrie, dann

die angewandte Geometrie im Auge. Ferner heisst es in der Anmerkung I zu § 13 der Prolegomena: „Die reine Mathematik und namentlich die reine Geometrie kann nur unter der Bedingung objektive Realität haben, dass sie . . .“, womit implicite gesagt zu sein scheint, dass sie an sich noch keine objektive Realität besitze; und weiter, anscheinend noch deutlicher: „aus der Vorstellung vom Raume, die der Geometer a priori mit allerlei Eigenschaften desselben zum Grunde legt, würde (scil. wenn die Sinne die Objekte so vorstellen müssten, wie sie an sich selbst sind) noch gar nicht folgen, dass alles dieses samt dem, was daraus gefolgert wird, sich gerade so in der Natur verhalten müsse. Man würde (scil. unter jener Voraussetzung) den Raum des Geometers für blosse Dichtung halten und ihm keine objektive Realität zutrauen.“ Ebenso wird in Anmerkung III die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit als das einzige Mittel bezeichnet, um „die Anwendung einer der allerwichtigsten Erkenntnisse, nämlich derjenigen, welche Mathematik a priori vorträgt, auf wirkliche Gegenstände zu sichern.“ [1]) Endlich lassen sich auch die von Erdmann herausgegebenen „Reflexionen“ heranziehen; unter Nr. 1030 in Bd. II heisst es: 1. Möglichkeit der reinen Mathematik. — 2. Möglichkeit der angewandten. Denn alle Dinge als Erscheinungen haben eine Grösse, extensive und intensive, dadurch bekommt Mathematik objektive Realität.“ Und unter Nr. 1034: „Prinzipium der Möglichkeit der Mathematik als reine synthetische Erkenntnis a priori. Es ist die Synthesis in der Anschauung a priori, d. i. Raum und Zeit, reine Mathematik. — Prinzipium der mathematischen Erkenntnis der Erscheinungen: alle Erscheinung hat als Anschauung ihre extensive Grösse und als Empfindung ihren Grad.“ Es sind dies zugleich, beiläufig bemerkt, die einzigen mir bekannten Stellen, in denen reine und angewandte Mathematik unter dieser Bezeichnung einander ausdrücklich gegenüber gestellt werden, und speziell ist Nr. 1030 die einzige, aus welcher direkt herauszulesen ist, dass, auch wenn die Anwendung der mathematischen Lehrsätze zweifelhaft bliebe, es doch immerhin eine reine Mathematik geben würde.

Die Beweiskraft aller dieser Stellen wird nun aber dadurch schon sehr zweifelhaft, dass sich ihnen eben so viele gegenüber stellen lassen, die gegen die in Rede stehende Interpretation sprechen, und

[1]) Dass Kant in der Dissertation von 1770 die Probleme der reinen und der angewandten Mathematik besonders klar unterschieden habe, wie Vaihinger behauptet (Komm. II, 434), kann ich nicht sehen.

sie geht ganz verloren, wenn man den Zusammenhang berücksichtigt, in dem die betreffenden Sätze jeweilig stehen. Wenn z. B. die angeführte Stelle aus B 206 anscheinend der von uns bekämpften Anschauung günstig ist, so steht ihr dafür die Erklärung, welche Kant auf der unmittelbar folgenden Seite giebt, strikte entgegen, denn hier heisst es, dass, wenn eine falsch belehrte Vernunft die Gegenstände der Sinne von den formalen Bedingungen der Sinnlichkeit loszumachen gedenke, hierdurch die Wissenschaft, die die reinen Begriffe vom Raume bestimmt, nämlich die Geometrie, selbst nicht möglich sein würde. Kant sagt also nicht, dass unter der Voraussetzung der transscendentalen Realität des Raumes bloss die angewandte Geometrie unmöglich würde, wie man erwarten müsste, sondern er erklärt in unmissverständlicher Weise, dass in diesem Falle die Geometrie überhaupt (also auch die reine) hinfällig werden würde. Sobald man den Gedankengang des angezogenen Abschnittes im ganzen betrachtet, erhellt, dass die Frage der Anwendbarkeit der Mathematik nicht diskutiert wird, weil sie nach der Meinung Kants ein von der Frage nach der Möglichkeit der reinen Mathematik als solcher verschiedenes Problem bildet, sondern weil sie „manchen Widerspruch veranlasst hat". Kant geht hier, wie schon Adickes richtig betont hat, auf die Anschauungen Hume's und gewisser Leibnizianer ein, die die Mathematik als Wissenschaft gelten liessen, aber ihre präzise Anwendbarkeit auf Gegenstände der Erfahrung bestritten, indem sie annahmen, dass die Geometrie sich mit rein fiktiven, nur in Gedanken existierenden Gebilden beschäftige; aber er will zeigen, dass dieser Standpunkt unhaltbar ist, dass, wer die Anwendbarkeit der Geometrie bezweifelt, damit den Begriff dieser Wissenschaft aufhebt, dass eine Geometrie ohne Anwendung illusorisch ist. In § 7 der transscend. Aesthetik und in Anmerkung III zu § 13 der Prolegomena wiederholt sich im wesentlichen dieselbe Argumentation. Wenn man die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit (und damit die Bedingung der Anwendbarkeit der mathematischen Lehrsätze) ablehne, so wisse man, wie hier dargelegt wird, nicht, ob nicht die Anschauungen von Raum und Zeit blosse „selbstgemachte Hirngespinste" seien, „denen gar kein Gegenstand wenigstens nicht adäquat korrespondierte", und ob also nicht Mathematik „blosser Schein" sei (Proleg. 68); man könne „für die Möglichkeit mathematischer Erkenntnisse a priori" (also auch für die der reinen Mathematik) in diesem Falle keinen Grund angeben, weil „eine wahre und objektiv giltige Anschauung a priori fehlt" (B 57).

Nur dadurch, dass Raum und Zeit beide zusammengenommen „reine Formen aller sinnlichen Anschauung“ sind, werden nach B 56 synthetische Sätze a priori möglich gemacht; als Beispiel für die letzteren führt Kant ausdrücklich die Erkenntnisse der reinen Mathematik an, bekundet also deutlich genug die Ansicht, dass auch die reine Mathematik in notwendiger Beziehung zur Wirklichkeit steht und nicht etwa von bloss subjektiver Geltung ist, und dass deswegen schon die reine Mathematik und nicht erst die angewandte die Lehre von der Idealität des Raumes zu ihrer Erklärung erfordert. Im selben Sinne heisst es auch Proleg. 54: „Reine Mathematik ist als synthetische Erkenntnis a priori nur dadurch möglich, dass sie auf keine anderen als Gegenstände der Sinne geht“, und der nämliche Gedanke wiederholt sich fast wörtlich in B 195, 196 („Raum und Zeit . . . würden doch ohne objektive Geltung und ohne Sinn und Bedeutung sein, wenn ihr notwendiger Gebrauch an den Gegenständen der Erfahrung nicht gezeigt würde“), sowie in der Abhandlung über die Fortschritte der Metaphysik (Rosenkr. I, 498). Diesen letzten Auslassungen gegenüber verliert auch die Bemerkung, durch die Vaihinger die wiederholten abfälligen Urteile Kants über die ideale, der objektiven Geltung entbehrende Geometrie Hume's abzuschwächen sucht, ihre Bedeutung. Wenn auch die „reine“ (nur subjektiv giltige) Geometrie nach Kants Urteil ein blosses „Hirngespinst“ sei, so bleibe doch, wie der genannte Forscher meint, die Frage bestehen, wie dieselbe als ein System streng zusammenhängender Sätze synthetisch a priori zu Stande gebracht werden könne (Komm. II, 285); möge immerhin die reine Geometrie (im Sinne Vaihingers) sich mit imaginären Objekten beschäftigen, so schliesse dessen ungeachtet doch ihre Existenz ein der Lösung bedürftiges erkenntnistheoretisches Problem ein, und ein Teil des Inhaltes der transscendentalen Aesthetik beziehe sich thatsächlich auf dieses spezielle Problem. Nun die zuletzt angeführten Stellen beweisen unwiderleglich, dass für Kant schon die reine Geometrie als solche objektiv giltig ist, dass der Philosoph das Problem, wie Geometrie als aprioriscbe Wissenschaft möglich sei, von dem ihrer Anwendbarkeit auf Erfahrungsobjekte nicht unterschieden hat, wofern man nicht annehmen will, wie dies Vaihinger allerdings thut (z. B. Komm. II, 279), dass der Verfasser der Kr. d. r. V. sich hier in einer Weise unklar und zweideutig ausgedrückt habe, die denn doch höchst unwahrscheinlich ist. Berechtigt wäre eine solche Annahme jedenfalls nur dann, wenn aus dem ganzen Zusammenhange der

transscendentalen Aesthetik sich die Richtigkeit der Vaihinger'schen Interpretation in unzweifelhafter Weise ergäbe. Dies ist jedoch, wie im Folgenden gezeigt werden soll, nicht der Fall.

Von entscheidender Bedeutung ist in dieser Hinsicht die Frage, ob sich die „metaphysische Erörterung" auf die Raumvorstellung, wie Vaihinger will (Komm. II, 299), oder auf den Raum selbst beziehe, ob überhaupt Kant bei seiner Behandlung des Raumproblems den Raum als Vorstellung und den Raum als vorgestellte Sache wenigstens beim Beginn der Untersuchung unterschieden habe oder nicht. Nach der gewöhnlichen Ansicht ist ja freilich der Standpunkt, von dem aus die Lösung der erkenntnistheoretischen Aufgaben in Angriff zu nehmen ist, ganz selbstverständlich. Den Gegenstand der Untersuchung bilde ja doch das Verhältnis unsrer Vorstellungen zu den vorgestellten Sachen; unmittelbar gegeben seien nur jene, von diesen haben wir nur Kenntnis durch unsere Vorstellungen, und es komme nun darauf an festzustellen, ob bezw. inwieweit und in welcher Weise diese Kenntnis zu erlangen sei. Im Sinne dieser Anschauung handelt es sich auch beim Raumproblem vor allem um die Frage, ob und inwieweit der Raumvorstellung, die wir in unserem Bewusstsein antreffen, als Korrelat ein Raum ausserhalb des Bewusstseins entspreche, und wie beide mit einander zusammenhängen. Und da stellen sich naturgemäss mehrere Fälle als von vornherein gleich mögliche dar:[1]) die Raumvorstellung in uns kann durch den realen Raum ausser uns bedingt oder ein ausschliessliches Erzeugnis subjektiver (psychischer) Funktionen sein, und in jedem der beiden Fälle kann sie inhaltlich mit dem realen Raume ganz oder nur teilweise oder auch gar nicht übereinstimmen; endlich bleibt es denkbar, dass ein realer Raum überhaupt nicht existiert. Betrachtet man von diesem Gesichtspunkte aus die Beweisführung Kants, so bemerkt man u. a. sofort, dass sie nicht alle denkbaren Fälle berücksichtigt hat; wenn das aufgestellte Schema richtig ist, so ist klar, dass aus der Apriorität der Raumvorstellung (ihrem Ursprung im Subjekt) ein Schluss auf die Existenz oder Nichtexistenz des realen Raumes nicht zu ziehen ist. Nur haben diejenigen, welche diesen Einwand in Umlauf brachten, versäumt zu untersuchen, ob Kant mit den nämlichen Voraussetzungen an das Problem herantrat, wie sie selbst, und auch

[1]) Eine ausführliche Exposition derselben giebt z. B. Erdmann in „Axiome der Geometrie (S. 90ff.), sowie Vaihinger in Komm. II, 134ff.

die Anhänger und Verteidiger des Philosophen haben es vielfach unterlassen, bei dem Streite um die Frage, ob Kant die Annahme eines transscendent-realen Raumes widerlegt habe oder nicht, diesen Punkt in den Mittelpunkt der Erörterung zu bringen.

Wir sind eben durch die Psychologie zu sehr daran gewöhnt, zwischen der Vorstellung als einem lediglich subjektiven Gebilde und ihrem Korrelat ausserhalb des Bewusstseins zu unterscheiden, und auch inbezug auf den Raum ist uns diese Unterscheidung, obwohl sie hier weniger nahe liegt als bei den materiellen Objekten, doch durch die ausgedehnten psychologischen Untersuchungen über das Zustandekommen der Raumanschauung sehr geläufig geworden. Denn eines der wesentlichsten Ergebnisse dieser Untersuchungen bestand gerade in der Erkenntnis, dass die von der Psychologie als ausserhalb des wahrnehmenden Bewusstseins bestehend vorausgesetzte räumliche Anordnung der Körper und ihrer Elemente sich nicht unmittelbar im Bewusstsein abbilden kann, dass vielmehr die räumliche Anordnung des Wahrgenommenen erst im Subjekt zustande kommt, und dass somit der (reale) „Raum ausser uns" und das „Raumbild in uns" wohl zu unterscheiden sind. Ob nun diese Anschauungsweise auch von der Erkenntnistheorie ohne weiteres übernommen werden darf oder nicht, soll hier nicht weiter untersucht werden. Jedenfalls stand Kant noch nicht unter dem Einflusse derselben; für ihn existiert die Unterscheidung des subjektiven Vorstellungs- (Wahrnehmungs-)raumes und des transscendenten Raumes an sich noch nicht. Der Raum ist für ihn im Sinne des naiven Realismus zunächst nur einer, und wenn im Eingange des § 2 der Aesthetik davon die Rede ist, dass „der Begriff des Raumes" erörtert werden solle, so hat man dabei nicht etwa an die Raumvorstellung in dem prägnanten psychologischen Sinne des Wortes zu denken. Nicht mit der Untersuchung des Ursprungs und Wesens der Raumvorstellung beschäftigt sich Kant in diesem Paragraphen, sondern mit der Feststellung der zunächst noch ganz unbestimmten Natur dessen, was der naive Mensch Raum nennt, wie dies in der Form der Frage: „was sind nun Raum und Zeit?" auch zum Ausdruck kommt. Und wenn er in Nr. 1 zu dem Resultat gelangt, dass „die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äusseren Erscheinungen durch Erfahrung erborgt sein" könne, so wird auch hier nur scheinbar von der Raumvorstellung, in Wahrheit aber doch auch vom Raume gehandelt, denn der betreffende Absatz bezweckt die Widerlegung der naiven Meinung, dass wir den Raum ebenso wie die

qualitativen Sinnesdaten wahrnehmen könnten. Das Wort Vorstellung des Raumes bezeichnet in diesem Zusammenhang nicht ein bestimmtes psychisches Gebilde, sondern bedeutet so viel wie das Wissen vom Raume Kant zeigt, dass dieses Wissen nicht zu erklären ist durch die Voraussetzung des Daseins des Raumes. Der Gegensatz, der dabei faktisch inbetracht kommt, ist nicht derjenige zwischen der Sache und ihrem Abbild in der Seele, sondern der zwischen dem Dasein der Sache und dem Wissen von der Sache, zwischen der als Ding an sich (als unabhängig vom Bewusstsein) und der als Wissens- oder Bewusstseinsobjekt gedachten Sache. Es wird dargethan, dass das Wissen vom Raume nicht aus Erfahrung hervorgegangen, d. h. nicht durch das Dasein des Raumes ausserhalb des Bewusstseins und unabhängig von diesem bedingt sein kann, sondern dass es, und hierin liegt der positive Teil des Arguments, vor der Erfahrung vorhergeht, d. h. unabhängig von dem (hypothetischen) transscendenten Dasein eines Raumes besteht.

Damit ist nun eigentlich auch die Frage, was der Raum sei, bereits beantwortet. Wenn es unmöglich ist, durch den Wahrnehmungsakt Kenntnis von einem unabhängig vom wahrnehmenden Subjekt bestehenden Raum zu erlangen, so ist der Raum, von dem wir thatsächlich Kenntnis haben, jener Behälter, in dem alle Dinge sich befinden und bewegen, in dessen Tiefen das Fernrohr unser Auge hineinblicken lässt, der Weltraum, nicht etwas an sich bestehendes, das gewissermassen nur zufällig Objekt unseres Wahrnehmens wird, sondern er gehört zum Subjekt. Dieser in den Schlussworten von Nr. 1 angedeutete Gedanke wird nun in Nr. 2 ausführlicher dargelegt und damit die Begriffsbestimmung des Raumes vollendet.

Dass die Raumvorstellung (das Wissen vom Raume) „apriori" ist, wurde in 1 gezeigt; das neue, was der zweite Absatz bringt, ist dies, dass der Raum für eine Vorstellung und zwar für eine notwendige Vorstellung erklärt wird, zu welcher letzteren Bestimmung die Worte: „die allen äusseren Anschauungen zu Grunde liegt" die nähere Erläuterung liefern. In dem Begriffe der Vorstellung apriori liegt an sich noch nicht das Merkmal der Notwendigkeit; wer daher wie Vaihinger meint, dass das 2. Argument wesentlich dieselbe Tendenz habe wie das erste, nämlich die, die Apriorität der Raumvorstellung zu beweisen, der muss entweder den Ausdruck „notwendige Vorstellung a priori" als einen Pleonasmus auffassen, oder, wie dies der genannte Autor in der That thut, als einen verkürzten

Schluss: der Raum ist eine notwendige Vorstellung und folglich a priori. Die Raumvorstellung, so interpretiert Vaihinger, lasse sich nicht hinwegdenken, sei also untrennbar mit unserem Ich, unserem Bewusstsein verbunden als ein unveräusserliches und inhärierendes Besitztum. Hieran habe dann Kant noch eine weitere Folgerung angeknüpft, die „nicht ohne weiteres" aus dem Merkmal der Notwendigkeit sich ergebe, nämlich die, dass die Raumvorstellung Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen sei; er habe den Gedanken der Notwendigkeit der Raumvorstellung für das vorstellende Subjekt mit demjenigen ihrer Notwendigkeit für die äusseren Erscheinungen verquickt und dadurch den Leser über den Sinn des ganzen Arguments getäuscht (Komm. II, 187, 193). Bei der von uns angedeuteten Auffassung verschwinden alle diese Schwierigkeiten, und der Absatz bekommt einen glatten und klaren Sinn. Man darf ihn vor allen Dingen nicht auf die Raumvorstellung, sondern muss ihn auf den empirischen Raum selbst beziehen, von dem hier gezeigt wird, dass er im transscendentalen (nicht im psychologischen Sinne) Vorstellung ist, d. h. keine transscendente Realität besitzt. Wie bemerkt, drängte sich dies Ergebnis schon im Absatz 1 auf, aber es wird jetzt noch ein weiterer (indirekter) Beweis für dasselbe beigebracht an der Hand des Kriteriums, dass alles, was unabhängig von unserem Bewusstsein besteht, diesem, wofern es ihm zur Wahrnehmung kommt, als etwas zufällig Gegebenes erscheinen muss, und dass also das, was ihm als notwendig erscheint, nicht von aussen gegeben sein kann, sondern eigenes Besitztum des Subjekts sein muss. Aus diesem Gedanken entwickelt sich aber sofort noch ein zweiter, in welchem die Notwendigkeit des Raumes nach einer andern Seite hin geltend gemacht wird. Wenn der Raum dem wahrnehmenden Subjekt inhäriert, so muss er ein konstantes Ingrediens aller Wahrnehmung bilden, wie im übrigen auch der unabhängig vom Subjekt gegebene Inhalt der Wahrnehmung wechseln mag, er muss, obwohl seiner metaphysischen Bedeutung nach von den sinnlich gegebenen Erscheinungen verschieden, doch ihnen allen (notwendigerweise) zu Grunde liegen.

Es wird demnach in Nr. 2, in der Terminologie Kants zu reden, die transscendentale Idealität und die empirische Realität des Raumes bewiesen, während in Nr. 1 wesentlich die Apriorität des Wissens vom Raume festgestellt wurde. Nimmt man noch den in Nr. 4 und 5 (der 1. Aufl.) enthaltenen Nachweis der Anschauungsnatur des Raumes hinzu, so kommt also nach unserer Auffassung in § 2 die

Theorie des Raumes vollständig zur Darstellung, und was folgt sind wirklich bloss „Schlüsse aus obigen Begriffen", während bei Anwendung der entgegengesetzten Interpretationsweise in diesen sogenannten Schlüssen der wichtigste Teil jener Theorie selbst steckt. Aber nicht genug, dass Kant sich so einen groben Dispositionsfehler hätte zu Schulden kommen lassen, er irrte, so wird behauptet, noch schlimmer, indem er im Schlusse a aus der Apriorität der Raumvorstellung die Idealität des Raumes folgerte. Auch dieser Vorwurf wird jedoch, wie man leicht sieht, hinfällig, wenn unsere Deutung der beiden ersten Raumargumente richtig ist, wenn es insbesondere zutrifft, dass das, was wir a priori anschauen, nicht ein subjektives Raumbild, sondern derselbe Raum ist, der uns als gegeben erscheint, obwohl er nicht im absoluten Sinne des Wortes gegeben ist. Vaih. beanstandet übrigens mit Recht nicht die Folgerung an sich, sondern die Begründung, die ihr Kant an der in Rede stehenden Stelle mit den Worten giebt: weder absolute noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, denen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden (Komm. II, 291). Dieser Beweisgrund ist allerdings von zweifelhaftem Werte; aber die Lehre von der Idealität des Raumes ruht doch durchaus nicht auf ihm allein, sondern hat ihre Hauptstütze in Nr. 2 der metaphysischen Erörterung, und Kant hat hier nur, wie er öfters thut, das bereits gesicherte Ergebnis noch in anderer Weise zu motivieren gesucht.

Durch die Prolegomena wird, wie ich glaube, unsere Interpretation der Raumargumente vollständig bestätigt. Von Interesse ist besonders die Vergleichung des § 10, in welchem Kant das 2. Raumargument reproduziert. Dabei zeigt sich deutlich, dass nicht die Raumvorstellung, sondern der empirische Raum den Gegenstand der Untersuchung bildet. Denn Kant geht hier aus von „den empirischen Anschauungen der Körper und ihrer Veränderungen", um zu zeigen, dass, wenn man alles Empirische (nämlich das „was zur Empfindung gehört") weglässt, Raum und Zeit übrig bleiben; Raum und Zeit sind also notwendig, aber nicht als unaufhebbare Formen unseres Vorstellens als einer subjektiven Funktion, sondern als wesentliche Bedingungen des Gegebenseins von Objekten; die Notwendigkeit, auf die es Kant ankommt, ist nicht die Notwendigkeit für uns (die vorstellenden Subjekte), sondern die für die äusseren Erscheinungen. Daraus ergiebt sich aber, dass nicht vom Raume als einem Vorstellungsgebilde, sondern von dem wirklichen Raume die Rede ist, in welchem die Erfahrungsobjekte sich befinden, von

dem freilich hier gezeigt wird, dass er, eben weil er im Gegensatz zu den eigentlich empirischen Daten nicht hinwegdenkbar ist, unmöglich unabhängig vom wahrnehmenden Bewusstsein als transscendente Realität bestehen kann. Auch insofern bestätigt die angezogene Stelle unsere Auslegung der Raumargumente, als hier Kant den berüchtigten Schluss von der Apriorität auf die Idealität unmittelbar mit der Darlegung des 2. Raumarguments verbindet (in den Worten: „welche . . eben dadurch, dass sie reine Anschauungen a priori sind, beweisen, dass sie blosse Formen unserer Sinnlichkeit sind"), ein Beweis, dass der Lehrsatz von der Idealität des Raumes nach Kants Meinung in den Erwägungen unter Nr. 2 der metaphys. Erörterung begründet ist. Dieser Zusammenhang wird freilich nur verständlich, wenn man jene Erörterung auf den Raum und nicht auf die Raumvorstellung bezieht; auf dem Standpunkte Vaih.'s kann deswegen das charakteristische „eben dadurch" der Prolegomena „ganz und gar nicht einleuchten" (Komm. II, 278).

Auch in der Dissertation von 1770 ist m. E. der Gang der Beweisführung derselbe. Die Abschnitte A, B und C des § 15 enthalten die die idealistische Theorie des Raumes begründenden Argumente, in D und E werden genau wie in den Schlüssen a und b der Aesthetik zwei besonders bedeutsame Folgerungen entwickelt. Thatsächlich wird auch bereits in C der Raum als „Form aller sinnlichen Anschauung" bezeichnet, womit seine transscendente Idealität sowohl als seine empirische Realität in nuce gegeben sind, wofern man nur festhält, dass Kant in Uebereinstimmung mit dem unphilosophischen Denken einen Unterschied zwischen dem Raum, in welchem wir die Dinge wahrnehmen, und dem Raum, in welchem sie sind, nicht macht.

Und das mit Recht, denn unmittelbar gegeben ist uns der Raum als nur einer; nun ist es zwar denkbar, dass sich im Verlauf der erkenntnistheoretischen Untersuchung die Notwendigkeit herausstellt, den Raum als subjektive Wahrnehmungsform von der Ordnungsform der Dinge an sich zu unterscheiden, keinesfalls aber darf diese Unterscheidung zur Voraussetzung der kritischen Reflexion gemacht werden. Aus diesem Grunde kann ich auch den Einwand Vaihinger's nicht gelten lassen, dass, auch wenn man die „Raumargumente" auf den Raum selbst und nicht auf die Raumvorstellung beziehe, dadurch doch der Argumentation Kants nicht aufgeholfen werde, weil dann immer noch der Fehler übrig bleibe, dass das, was man immer nur von unserer Vorstellung des Raumes beweisen kann (nämlich, dass

sie Anschauung a priori sei), auf den Raum selbst übertragen werde (Komm. II, 299). Unter der Vorstellung des Raumes ist hier doch wohl der Wahrnehmungsraum, der Raum unserer sinnlichen Anschauung gemeint, denn auf diesen beziehen sich thatsächlich die Raumargumente Kants; für die natürliche durch keinerlei erkenntnistheoretisches Dogma beeinflusste Auffassung ist nun aber der „Raum selbst" nichts anderes als der Wahrnehmungsraum; wer diesen zu einer blossen Vorstellung macht und einen besonderen von ihm verschiedenen (transscendenten) Raum fingiert, der stellt eine Hypothese auf, für die er vor allem seinerseits einen Beweis beizubringen hat, die er keinesfalls bei der Beurteilung anderer Raumtheorien als selbstverständliche Voraussetzung einführen darf.[1]) Kant seinerseits geht nicht nur nicht von einer derartigen Hypothese aus, sondern er lässt für sie überhaupt keinen Platz. Von dem Standpunkte des naiven Realismus ausgehend gelangt er, wie schon Riehl treffend ausgeführt hat (Kritizism. I, 429), zu seinem idealistischen Resultate in der Weise, dass er von dem gegebenen Inhalte der sinnlichen Anschauung alles das abzieht, was dem anschauenden Subjekt angehört; das Ding an sich ist der Rest, welcher übrig bleibt, die Summe dessen, was als schlechthin gegeben angesehen werden muss. Nachdem nun in der tr. Aesthetik der Raum, in welchem die Objekte für unsere Anschauung gegeben sind, als „Form der Sinnlichkeit" erkannt ist, so versteht sich von selbst, dass für die Dinge an sich der Raum nicht mehr inbetracht kommen kann, und wer doch noch einen „transscendenten Raum" annimmt, der negiert damit entweder den Satz von der Idealität des Wahrnehmungsraumes, oder er kreiert in ganz unmotivierter und deshalb wissenschaftlich unzulässiger Weise einen Doppelgänger des phänomenalen Raumes.

In welchem Sinne wird nun nach alledem der Raum „eine Anschauung a priori" genannt? Nach Vaihinger in einem doppelten; denn bald sei Anschauung a priori eine Vorstellung, welche aus uns selbst und unabhängig von der Erfahrung stattfindet, bald bedeute der Ausdruck, dass wir a priori und also vor aller Bekanntschaft mit den Dingen wissen, wie sie beschaffen sind (Komm. II, 281). Das einemal hätten wir also an die Raumvorstellung, sofern sie unabhängig von der Erfahrung in uns liegt, zu denken, das anderemal an den (phänomenalen) Raum, sofern er nicht durch die Dinge, sondern durch das wahrnehmende Subjekt gesetzt ist, und es wird

[1]) Vgl. hierzu auch Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte u. s. w., Seite 198.

nun getadelt, dass Kant in derselben unmotivierten Weise, wie er von der Apriorität der Raumvorstellung zur Idealität des Raumes überspringe, auch die korrespondierenden Begriffe des „aktuell-bewussten" und des „potenziell-unbewussten Apriori" vermische. Wir können nach der vorstehenden Darstellung im Gegensatz hierzu in den beiden hier unterschiedenen Begriffen nur Entwickelungsstufen eines und desselben Begriffes sehen. Der Nachweis, dass die Raumvorstellung nicht aus der Erfahrung abgeleitet sein kann, bildet nur den ersten Schritt in dem Gedankengange, der weiter fortgesetzt zu dem Ergebnisse führt, dass der vermeintlich empirisch gegebene Raum nichts weiter ist als die Anschauungsform des Subjekts; das aktuell-bewusste Apriori weist, wie ich auch an anderer Stelle darzulegen mich bemüht habe, auf das potenziell-unbewusste als auf seine tiefere Bedingung hin.[1])

Freilich schliesst bei Vaihinger der erstere Begriff noch ein weiteres Moment in sich. Er soll nicht bloss die Unabhängigkeit der Raumvorstellung von der Erfahrung sondern zugleich auch ihr zeitliches Vorhergehen vor der Erfahrung, ihr fertiges Bereitliegen zum Ausdruck bringen, wie es Kant zweifellos gelehrt und zur Erklärung der reinen Mathematik benutzt habe; wogegen das potenzielle Apriori die Form der Räumlichkeit als „potenzielle Funktionsweise" bezeichnet, die zwar auch von der Erfahrung ausgehe, aber nur in der Erfahrung aktuell werde und an sich ganz wertlos sei. (Komm. II 88, 273). Hier sind es mehrere Punkte, die einer Erörterung bedürfen. Erstens, ob Kant überhaupt unter Anschauung a priori etwas vor aller Erfahrung fertig Gegebenes verstanden, und ob er speziell die „reine Anschauung" der Geometrie in diesem Sinn gedacht habe zweitens (für uns der Hauptpunkt), wie sich im Sinne Kants die „reine Anschauung" der Geometrie und die transscendentale Anschauungsform der Räumlichkeit zu einander verhalten.

Dass in der transscendentalen Aesthetik die Raumanschauung als vor aller Erfahrung fertig in uns vorhanden hingestellt wird, ist nicht zu bestreiten. Sowohl die Ausführungen in § 1 als auch die These in § 2 Nr. 4 (der Raum wird als eine unendliche gegebene Grösse vorgestellt) sind in dieser Hinsicht ganz klar und unzweideutig. Nur ist die Frage, ob man die betreffenden Sätze als Ausdruck der endgiltigen Ansicht des Autors oder (mit Riehl und Cohen) als bloss vorläufige Auslassungen anzusehen hat; und da scheint

[1]) Vgl. d. Verfassers „Entwickelung des Kausalproblems" Bd. I, S. 295.

mir die Analytik ebenso bestimmt für die alleinige Richtigkeit der letzteren Ansicht zu sprechen, denn hier wird die Raumanschauung, die „reine“ (geometrische) nicht minder als die empirische als Produkt einer Synthese hingestellt. Wenn davon in der Aesthetik noch nichts zu finden ist, so erklärt sich das hinlänglich daraus, dass Kant überhaupt seine Ergebnisse nicht fertig anbietet, sondern sie sich allmählich gestalten lässt. In der Aesthetik kam es ihm zunächst nur darauf an, den formalen Bestandteil der sinnlichen Anschauung herauszuheben, seinen Unterschied von dem materialen recht eindringlich klar zu machen (was eben durch die wiederholte und nachdrückliche Betonung des „Vorhergehens“ der Form vor dem Stoff geschieht); im übrigen konnte der Leser hier vorläufig bei der vulgären Ansicht, nach der nicht bloss die Elemente der sinnlichen Anschauung, sondern auch die Verbindung dieser Elemente passiv perzipiert wird, belassen werden, ja er musste es, wofern nicht vorgegriffen und die Betrachtung der intellektuellen Funktionen in die Aesthetik hineingezogen werden sollte, wie dies Kant in der Anmerkung zu B 160 ausdrücklich bestätigt. Erst in der Analytik wird dann der Grundsatz, dass „die Verbindung eines Mannigfaltigen überhaupt niemals durch Sinne in uns kommen kann“, allseitig zur Geltung und demgemäss auch die Theorie des Raumes zum Abschluss gebracht.[1])

Hiernach ist nun, wie gesagt, auch die reine Anschauung des Raumes nichts fertig Vorhandenes. Wenn in der Geometrie der

[1]) Nach Vaihinger (Komm. II 229) liess es Kant so sehr an Konsequenz fehlen, dass er „die Vorstellung des reinen (absoluten, unendlichen) Raumes“, die er in der Aesthetik der Sinnlichkeit, in der Analytik dem Zusammenwirken von Sinnlichkeit und Verstand zugeschrieben hatte, in der Dialektik (B, 458) und in den metaphysischen Anfangsgründen (I, 1, 2 und IV, Allgem. Anmerkung) sogar zu den Vernunftideen rechnete. Hiergegen ist aber doch zu bemerken, dass der absolute Raum, von dem in den betreffenden Stellen gesprochen wird, mit dem Raume als der a priori gegebenen Form der Erscheinungswelt nicht identifiziert werden darf. Während dem Raume als der blossen abstrakt vorgestellten Form der Erscheinungen eine von diesen letzteren unabhängige Existenz selbstverständlich nicht beigelegt werden kann, wird der absolute Raum als unabhängig von den Dingen bestehend gedacht, als ein Reales, zu dem die Dinge in bestimmte Beziehungen treten, indem sie bestimmte Stellen in ihm einnehmen. Von dieser Anschauung konnte Kant mit Recht sagen, dass sie auf der Vernunft beruhe, nämlich auf der Voraussetzung, dass der Fortgang von einem System der Ortsbestimmung zu einem umfassenderen (z. B. vom geozentrischen zum heliozentrischen etc.) damit enden müsse, dass wir den Dingen im Raume selbst einen absoluten Ort anweisen.

Raum selbst „als Gegenstand vorgestellt“ wird, so enthält diese Vorstellung des Raumes „mehr als die blosse Form der Anschauung, nämlich Zusammenfassung des mannigfaltigen nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen in eine anschauliche Vorstellung, so dass die Form der Anschauung bloss Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung giebt“ (B 160, Anmerkung). „Der Raum als blosse Form der sinnlichen Anschauung“, d. h. das, was a priori im Gemüte bereit liegt, „ist noch gar keine Erkenntnis“, noch nicht die Vorstellung eines Gegenständlichen, „er giebt nur das Mannigfaltige der Anschauung a priori zu einem möglichen Erkenntnis“; erst durch die Einheit der Handlung in der Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen „wird ein Objekt (ein bestimmter Raum)“ erkannt (B 137), kommen also Raum (und Zeit) „als Anschauungen selbst“ zu Stande (B 160).[1]) Unbestimmt bleibt nur, welcher Art denn das Mannigfaltige sei, aus dessen synthetischer Verknüpfung die reine Anschauung des Raumes hervorgeht. Man könnte sich vielleicht denken, dass ein Komplex eigenartiger sinnlicher Daten derselben zu Grunde läge, die dann den im Gemüte a priori gegebenen Bestandteil der Raumanschauung bilden würden.[2]) In Wahrheit ist dies aber nicht Kants Ansicht. Die Vorstellung des Raumes, so rein sie auch von allem Empirischen sein mag, ist, wie er ausführt, doch „ein blosses Schema, das sich immer auf die reproduktive Einbildungskraft bezieht, welche die Gegenstände der Erfahrung herbeiruft“ (B 195), d. h. also die geometrische Raumvorstellung hat keinen spezifischen Inhalt, sondern ist lediglich eine Reproduktion, eine Kopie des Wahrnehmungsraumes. Nur scheinbar steht dieser Satz in Widerspruch zur transscendentalen Aesthetik, wo gelehrt wurde, dass „der Raum in Gedanken den physischen allererst möglich mache“ (Proleg. 39), denn wir wissen

[1]) Die Stelle B 43: „Die beständige Form dieser Rezeptivität, welche wir Sinnlichkeit nennen, ist . . . wenn man von diesen Gegenständen abstrahiert eine reine Anschauung, welche den Namen Raum führt“, steht hierzu nicht im Widerspruch, da man statt des ist ohne erheblichen Zwang im Sinne der Analytik die Worte: „giebt Veranlassung zu“ sich gesetzt denken kann. Allerdings ist der Sprachgebrauch Kants in dem in Rede stehenden Punkte etwas lax und lässt nicht immer in unzweideutiger Weise erkennen, ob der Raum als fertige Anschauung oder die zu Grunde liegende Form der Sinnlichkeit gemeint ist. So heisst es z. B. B 206: „Die empirische Anschauung ist nur durch die reine möglich“, aber es würde doch durchaus unkantisch sein, wollte man unter letzterer die fertige geometrische Raumvorstellung verstehen.

[2]) In diesem Falle wäre in der That die reine Raumanschauung eine selbstständige von dem empirischen Raum zu unterscheidende Vorstellung.

ja, dass wir „alle reinen Vorstellungen a priori“ (Raum, Zeit, Kategorien) „darum allein aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen können, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten und diese daher durch jene allererst zu Stande brachten“ (B 241); aber die „logische Klarheit“ dieser Vorstellungen ist doch „nur alsdann möglich, wenn wir davon in der Erfahrung Gebrauch gemacht haben.“

Jedenfalls steht hiernach fest, dass die reine Anschauung des Raumes, d. h. die Raumvorstellung als logisch klarer Besitz unseres Bewusstseins nicht unmittelbar jene „subjektive Bedingung der Sinnlichkeit darstellt, auf die in der Aesthetik geschlossen wurde, dass wir in ihr nicht etwa jene Anschauung a priori vor uns haben, die nach § 1 „auch ohne wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung als eine blosse Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet“, dass vielmehr jene Vorstellung ein durchaus sekundäres Produkt ist, indem sie sich auf den empirischen (Wahrnehmungs-)Raum bezieht und nur durch diese Beziehung ihre Bedeutung bekommt. Allerdings ist der Bestandteil der empirischen Anschauung, der den alleinigen Inhalt der reinen (geometrischen) Raumvorstellung bildet, apriorischen Ursprungs, von uns selbst in die Erfahrung hineingelegt, aber wir werden uns seiner doch nur an der Erfahrung, nicht vor der Erfahrung bezw. unabhängig von der Erfahrung bewusst; Gegenstand unseres Vorstellens ist nicht der Raum als „Form der Sinnlichkeit“ (diese entzieht sich der unmittelbaren Auffassung und ist nur ein notwendiges Postulat des erkenntnistheoretischen Denkens), sondern ausschliesslich der Raum als objektive „Form der Erscheinungen“. Eine für unser Thema wichtige Folgerung hieraus ist die, dass also auch die „reine Anschauung“ nicht etwa Anschauung eines Subjektiven, sondern stets und ihrer Natur nach Anschauung eines Objektiven ist, wenn auch nur seiner formalen Seite nach. In diesem Sinne heisst es B 147: „Durch Bestimmung der ersteren (— der reinen Anschauung —) können wir Erkenntnisse a priori von Gegenständen bekommen, aber nur ihrer Form nach, als Erscheinungen“, und B 144: „Es giebt aber auch ausser dem Raum keine andere subjektive und auf etwas Aeusseres bezogene Vorstellung, die a priori objektiv heissen könnte“; ferner B 120: „Der Raum ist die reine Form der Anschauung der äusseren Sinnenwelt.“ Nur bei dieser Auffassung wird auch verständlich, wie Kant in § 7 der Proleg. die Frage nach der Möglichkeit reiner Anschauung aufwerfen kann. Wäre reine Anschauung soviel wie

eine unabhängig von der Erfahrung und ohne Beziehung auf dieselbe in uns stattfindende Vorstellung — oder Vorstellungsweise, so läge gar kein vernünftiger Grund zu einer solchen Frage vor, man könnte und müsste sich dann einfach mit der Thatsächlichkeit der reinen Anschauung beruhigen. Dagegen bildet die Möglichkeit der Anschauung eines Gegenständlichen unabhängig von dessen Gegebensein, die Möglichkeit, die formalen Eigenschaften von Objekten unabhängig von der Erfahrung zu bestimmen, wie es in der reinen Geometrie geschieht, allerdings ein Lösung heischendes Problem.

Es scheint mir daher ungerechtfertigt, wenn Vaihinger behauptet, Kant gleite, wenn er der Frage, wie es möglich sei, etwas a priori anzuschauen, die andere substituiere: wie Anschauung eines Gegenstandes vor dem Gegenstande selbst vorhergehen könne, unmerklich in ein ganz anderes Fahrwasser hinüber, indem die erste Frage sich auf die Möglichkeit der reinen, die zweite auf die der angewandten Mathematik beziehe (Komm. II 176). Auch die reine Anschauung ist durchaus nicht eine Anschauung ohne Gegenstand, sondern Anschauung eines Gegenstandes (bezw. gegenständlicher Beziehungen), ohne dass dieser unmittelbar durch Empfindung gegeben ist.

Von der richtigen Interpretation des Begriffes der reinen Anschauung hängt, wie schon Arnoldt sehr klar dargelegt hat,[1]) das Verständnis der ganzen Kantischen Raumlehre ab. Wer wie Trendelenburg und anscheinend auch Vaihinger Anschauung a priori = Vorstellung a priori setzt, der findet dann in der transscendentalen Aesthetik die bekannten Widersprüche und logischen Sprünge und muss konsequenterweise die reine Mathematik als eine sich bloss mit unserer Raumvorstellung beschäftigende Disziplin von der auf den realen Raum bezüglichen angewandten Mathematik unterscheiden. Thatsächlich ist es jedoch eine der wichtigsten Grundvoraussetzungen der Erkenntnislehre Kants, dass alle Anschauung, die reine sowohl als die empirische, sich unmittelbar auf einen Gegenstand bezieht, (ein Satz der eigentlich tautologisch ist, weil der Gegenstand seinerseits nur definiert werden kann als das Angeschaute), während in dem Begriffe der Vorstellung diese Beziehung fehlt und nur die Immanenz im Subjekt betont wird. Dementsprechend heisst es z. B. am Schlusse des § 3 der Aesthetik von den Sinnesqualitäten, dass sie, „weil sie bloss Empfindungen und nicht Anschauungen sind, kein Objekt am wenigsten a priori erkennen lassen“ und

[1]) „Kants transscendentale Idealität des Raumes etc.“ S. 20 ff.

demnach, obwohl subjektiv, doch kein Prinzip synthetischer Urteile a priori darstellen. Ferner hängt hiermit die Bemerkung zusammen, dass die Geometrie eine transscendentale Deduktion ihrer Grundbegriffe entbehren könne, weil ihr die entsprechenden Gegenstände durch die Erkenntnis selbst a priori (der Form nach) in der Anschauung gegeben werden (B 120), und viele andere Stellen. Um so dringlicher erhebt sich dann aber auch die Frage nach der Möglichkeit der Anschauung a priori. Diese beantwortet Kant durch die Erklärung, dass die reine Raumanschauung nur die Form der Erscheinungswelt betrifft, deren Verhältnisse wir bestimmen können, ohne Rücksicht auf den empirischen Inhalt zu nehmen, weil sie im wahrnehmenden Subjekt begründet ist. „Der Raum, wie ihn sich der Geometer denkt, ist ganz genau die Form der sinnlichen Anschauung" (Proleg. 61). Das Ergebnis unserer Erörterungen ist also folgendes:

Die reine Anschauung des Raumes, die der Geometer zu Grunde legt, kommt dadurch zu Stande, dass wir die Form der Erscheinungswelt durch willkürliche Phantasiethätigkeit reproduzieren; der geometrische Raum ist ein Duplikat des empirischen (Wahrnehmungs-) Raumes. Dieser letztere seinerseits erscheint zwar dem reflektierenden Denken als etwas fertig Gegebenes, ist jedoch in Wahrheit Produkt einer Synthese, aber einer transscendentalen (nicht in das Bewusstsein fallenden) Synthese; für das Wesen dieses Produktes ist neben der es erzeugenden transscendentalen Spontaneität die dem Subjekt eigentümliche Form der Rezeptivität (Sinnlichkeit) bestimmend. Lässt man die bei allem Erkennen gleicherweise wirksame Spontaneität ausser Augen, so bleibt als spezifisches Prinzip der Raumanschauung die Form der Sinnlichkeit zurück, diese muss als „im Gemüte bereit liegend" gedacht werden, aber als transscendentale Bedingung einer bestimmten Art der Erkenntnis ist sie nicht selbst aktuelles Erkennen, sie ermöglicht die reine Anschauung, aber sie ist nicht selbst reine Anschauung, sie ist Anschauung (a priori) nur im potenziellen, nicht im aktuellen Sinne.

Kehren wir zum Problem der Geometrie zurück, so bestätigt alles Vorangegangene unsere Behauptung, dass auch die reine Geometrie (im Sinne Kants) ganz ebenso wie die angewandte sich auf den (realen) Raum, in welchem wir die Dinge wahrnehmen, und nicht auf ein dem Subjekt als Vorstellung inhärierendes Raumschema bezieht. Der Raum der Geometrie ist der empirisch-reale Raum nach Abstraktion von dem, was ihn erfüllt, und die geometrische

Anschauung a priori ist nicht ein Vermögen, sich in dem subjektiven Vorstellungsraume beliebige Gebilde zu denken, sondern die Fähigkeit, die formale Seite der äusseren Wirklichkeit unabhängig von ihrer materialen zu erfassen, und trägt daher die Garantie für die objektive Giltigkeit der erlangten Resultate in sich selbst.

Wie soll übrigens überhaupt das Zustandekommen synthetischer Sätze a priori auf Grund eines Prinzips denkbar sein, das zwar subjektiv ist, aber nur im empirischen, nicht im transscendentalen Sinne, und nicht Bedingung der Erfahrung d. h. der Anschauung von Objekten ist? Das synthetische Urteil drückt eine nicht auf dem Prinzip der Identität beruhende Zusammengehörigkeit mehrerer Bestimmungen aus. Solche Zusammengehörigkeiten liefert uns aber nur die Anschauung von Objekten, bezw. wir beziehen in allen Fällen, wo uns dergleichen Zusammengehörigkeit entgegen tritt, die betreffenden Bestimmungen auf ein Objekt als den Grund ihrer Vereinigung. Es ist also ein Widerspruch, dass aus einer Vorstellung als solcher synthetische Sätze gezogen werden können, und wenn wir doch z. B. an der Hand des Phantasiebildes von einem Hause mancherlei Aussagen machen können, so entspringen diese aus dem Phantasiebilde, nicht sofern es dem Subjekt inhärierende Vorstellung, sondern sofern es reproduzierte Anschauung eines Objekts ist. Eine Vorstellung, die synthetischen Zusammenhang in sich schliesst, ist nicht blosse Vorstellung, sondern sie ist mittelbar oder unmittelbar Objekts-Anschauung; wenn wirklich der reinen Geometrie eine Raumvorstellung zu Grunde läge, die nicht bloss eine Reproduktion des Wahrnehmungsraumes wäre, so müssten wir sagen, dass es zwei von einander unabhängige aber gleich reale und von uns angeschaute Räume gäbe, den empirisch-realen Wahrnehmungsraum und daneben noch den geometrischen Raum, dem etwa die Existenzweise der platonischen Ideen zuzuschreiben wäre.

Der Begriff der reinen Mathematik als eines Systems von beweisbaren Sätzen (und nicht bloss willkürlichen Aufstellungen), die aber sich weder auf die sinnlichen, noch auf übersinnliche Objekte sondern lediglich auf Vorstellungen beziehen sollen, ist also m. E. ein durchaus illusorischer. Selbst wenn man die geometrischen Sätze als analytische ansehen wollte, könnte die (reine) Geometrie in dieser Weise nicht erklärt werden, denn auf analytischem Wege kann man aus einem willkürlich angenommenen, der Beziehung zu einem Objektiven entbehrenden Begriffe nur eine beschränkte Anzahl und nicht unbeschränkt viele Folgerungen ziehen, wie dies

doch in der Geometrie geschieht. Es wäre dies wenigstens nur unter der Voraussetzung möglich, dass die zur Definition jenes Begriffes benutzten Elemente ihrerseits eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen in synthetischer Einheit enthielten, dann wären aber wenigstens diese Elemente der Anschauung eines Objektiven entlehnt, und der Begriff somit nur im relativen nicht im absoluten Sinne von uns willkürlich gemacht.[1])

Ich kann deswegen auch die Darstellung Stadlers[2]) nicht für richtig halten, der die seiner Meinung nach erst zu erweisende „Apodiktizität" (= notwendige objektive Geltung) der geometrischen Sätze von der „Allgemeinheit" unterscheidet, die ihnen an sich zukommen soll, insofern sie Eigenschaften der räumlichen Synthese ausdrücken. Was von Dreiecken und anderen Figuren in der Geometrie bewiesen werde, werde in Wahrheit „an den in ihnen dargestellten Konstruktionshandlungen bewiesen" und gelte also selbstverständlich für „alle Dreiecke", weil die Konstruktionshandlung bei allen dieselbe; nicht ebenso selbstverständlich aber gelte es von den dreieckigen Körpern der Natur. Wenn es aber überhaupt in der Geometrie eine Notwendigkeit giebt, die an bestimmte Konstruktionsbedingungen bestimmte Folgen knüpft, und diese erkennt St. natürlich an, so ist damit, wie ich meine, etwas von der Willkür unseres Vorstellens Unabhängiges gegeben, so gewinnt wenigstens das Substrat der geometrischen Konstruktionen die Bedeutung eines Objektiven, Gegenständlichen, und es bleibt nur die Frage, welcher Sphäre dies objektiv-reale Substrat angehört, ob einer eigentümlichen, mathematischen Idealwelt oder der empirischen Realwelt.

Ebenso scheint mir auch die Auffassung Paulsens nicht ganz zutreffend, der zwar zugesteht, dass nach der Kr. d. r. V. reine Mathematik an und für sich ohne weitere Rechtfertigung ebenso wenig reale Erkenntnis sei als die reine Verstandeswissenschaft ohne Deduktion, aber doch erklärt, dass Kant hauptsächlich die Möglichkeit der angewandten Mathematik zu beweisen gesucht habe, nicht die der reinen, da diese von Niemandem bezweifelt worden sei.[3]) Paulsen hat selbst bemerkt, dass hierzu die Fragestellung der Prolegomena:

---

[1]) Dies Argument lässt sich, beiläufig bemerkt, auch der Theorie entgegenstellen, nach welcher der „Euklidische Raum" ein von der Geometrie willkürlich angenommener Spezialfall unter den überhaupt denkbaren „Mannigfaltigkeiten" ist.

[2]) Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie (Leipzig 1876) S. 76f.

[3]) Versuch einer Entwicklungsgeschichte etc., S. 102, 119.

wie ist reine Mathematik möglich? nicht stimmen will, und nimmt an, dass Kant sich weniger genau ausgedrückt habe, um die erste Hauptfrage mit der zweiten („wie ist reine Naturwissenschaft möglich") in Parallelismus bringen zu können. Thatsächlich handelt es sich für Kant, wie die Erklärung in B 28 erkennen lässt, um die Möglichkeit der Mathematik überhaupt, er will sich jedoch auf die reine Mathematik beschränken, um dem etwaigen Einwande vorzubeugen, dass die mathematische Erkenntnis, weil empirisch, keiner besonderen Erklärung bedürftig sei. Gerade in der reinen Mathematik liegt also für Kant der Kern des Problems, wobei er freilich unter reiner Mathematik nicht eine Wissenschaft von bloss subjektiver Geltung, nicht ein Spiel mit Vorstellungen versteht. Sachlich hat übrigens Paulsen insofern Recht, als allerdings die Untersuchung Kants nicht auf die subjektiven, psychologischen Bedingungen gerichtet ist, aus denen die synthetischen Urteile a priori in der Mathematik hervorgehen, sondern auf die Bedingungen ihrer objektiven Giltigkeit (a. a. O. 175), aber man darf deswegen doch nicht sagen, dass Kant in der Aesthetik die Möglichkeit der angewandten Mathematik zu beweisen gesucht habe; es ist dies mindestens eine durchaus falsche Ausdrucksweise.

Eine reine Mathematik als Wissenschaft von bloss problematischer objektiver Giltigkeit existiert für Kant nicht. Der Zweifel an der objektiven Giltigkeit der geometrischen Sätze wird von ihm nirgends als berechtigt anerkannt und ausschliesslich als Chikane einer falsch belehrten Metaphysik behandelt; und der Philosophie wird von ihm nicht die Aufgabe gestellt, diese Giltigkeit zu beweisen (wie Riehl und Paulsen dies annehmen), sondern nur die, die Möglichkeit ihrer evidenten Erkenntnisse a priori begreiflich zu machen (B 120, 189). Am schlagendsten geht dies hervor aus § 22 der Analytik, wo der Unterschied zwischen Denken und Erkennen auseinandergesetzt und betont wird, dass auch die Mathematik nur insofern überhaupt Erkenntnis ist, als die reine Anschauung in Beziehung steht zur empirischen, da nur in dieser uns in letzter Linie Gegenstände gegeben sind.[1]) Wäre also die reine Anschauung im Sinne Trendelenburg's und Vaihinger's ein subjektives Datum, welches mit dem wirklichen Raume in keinem inneren

[1]) Der Zusammenhang der Worte: „Durch Bestimmung der ersteren (scil. der reinen Anschauung) können wir Erkenntnisse a priori bekommen" mit den folgenden: „folglich sind alle mathematischen Begriffe für sich nicht Erkenntnisse" ist mir hier freilich unverständlich.

Zusammenhang stünde, so wäre die auf sie begründete Geometrie überhaupt keine Wissenschaft, kein Inbegriff von Erkenntnissen, sondern bloss eine Zusammenhäufung leerer Gedanken, wie dies auch Kant selbst in B 267 und 298 ausdrücklich bemerkt. Thatsächlich aber beziehen sich nach B 196 die „reinen synthetischen Urteile der Geometrie" immer „obzwar nur mittelbar auf mögliche Erfahrung oder vielmehr auf dieser ihre Möglichkeit selbst."

Man kann auch nicht behaupten wollen, dass diese Stellen der Analytik zu den Resultaten der Aesthetik in Widerspruch ständen. Aus keinem Satze des letzteren Abschnittes geht hervor, dass Kant für die reine Mathematik als solche objektive Giltigkeit nicht beansprucht, wohl aber betont er z. B. B 64, dass die Sätze der Geometrie „synthetisch a priori und mit apodiktischer Gewissheit" erkannt werden, dass sie schlechthin notwendige und allgemeingiltige Wahrheiten sind. Kann man nun auch die „Allgemeingiltigkeit" allenfalls mit Stadler als eine lediglich subjektive, als Ausdruck der Thatsache auffassen, dass jene Sätze in allen Fällen gelten, in denen die Konstruktionshandlung im wesentlichen dieselbe ist, so wüsste ich doch nicht, was die Bestimmung „schlechthin notwendig" bedeuten sollte, wenn nicht dies, dass jene Sätze nicht nur im Bereiche des Vorstellens, sondern auch für die Objekte Geltung haben, denn die (relative) Notwendigkeit des Zusammenhanges zwischen der Behauptung und der Voraussetzung eines Lehrsatzes ist äquivalent mit dem Begriffe der Allgemeingiltigkeit. In der That ist es, wie Kant im unmittelbaren Anschluss an die angeführte Stelle erklärt (B 65), eine allgemeine Voraussetzung des geometrischen Beweisverfahrens, dass „was in unseren subjektiven Bedingungen einen Triangel zu konstruieren notwendig liegt, auch dem Triangel an sich selbst notwendig zukommen müsse". Vaihinger zwar interpretiert den Gedankengang in B 64—65 wieder so, dass Kant hier zunächst von der reinen Mathematik rede und dann stillschweigend zur angewandten überspringe. Die Annahme eines so groben logischen Fehlers dürfte aber doch wohl nur dann berechtigt sein, wenn anderweitig feststände, dass Kant wirklich zwischen reiner und angewandter Mathematik im Sinne Vaihingers unterschieden habe; indess ist das mit keiner einzigen Stelle der Kritik d. r. V. sicher zu beweisen. Auch die „transscendentale Erörterung" und die entsprechenden Paragraphen der Prolegomena, in denen nach Vaihinger dieser Unterschied ganz besonders deutlich zu Tage tritt, lassen sich m. E. viel ungezwungener vom entgegengesetzten Standpunkte aus erklären. Die

allgemeine Frage der transscendentalen Erörterung ist, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, um die Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse a priori in der Mathematik begreiflich zu machen, und diese sondert sich naturgemäss in zwei Unterfragen: erstens, wie ist es möglich, synthetische Sätze a priori überhaupt zu bilden, und zweitens, wie ist es denkbar, dass solche Sätze objektive Geltung haben. Die Mathematik, speziell die Geometrie, stellt synthetische Sätze auf, die nicht in der Erfahrung begründet sind, es muss also neben der Erfahrung noch ein Prinzip der Synthesis geben, und dies weist Kant in der reinen Anschauung nach. Ist hiermit die erste Frage beantwortet, so entspringt doch aus der gegebenen Antwort sofort eine zweite Frage. Gründeten sich die mathematischen Urteile auf Erfahrung, so wäre zwar ihre logische Allgemeinheit unbegreiflich, ihre objektive Giltigkeit aber ganz selbstverständlich, weil durch den Ursprung garantiert. Entspringen sie nicht aus Erfahrung, so will es zunächst nicht einleuchten, wie sie doch von den Gegenständen der Erfahrung sollen Geltung haben können; die Begriffe a priori (unabhängig von der Erfahrung) und objektiv giltig, scheinen untereinander in einem Gegensatze zu stehen, der einen Ausgleich erfordert. Dieser wird nun im zweiten Teile der transscendentalen Erörterung durch den Nachweis geliefert, dass der Raum bezw. die zu Grunde liegende Form der Sinnlichkeit transscendentale Bedingung der Erfahrungswelt ist. Es ergeben sich also hier auf analytischem Wege genau dieselben zwei Lehrsätze, welche in Nr. 1 und Nr. 2 der metaphysischen Erörterung synthetisch erwiesen wurden, und aus denen die Schlüsse a und b hervorgingen.

Von der in der 2. Auflage gestrichenen Nr. 3 der metaphysischen Erörterung unterscheidet sich die transscendentale abgesehen von ihrer grösseren Ausführlichkeit nur durch die Umkehrung des Ganges, indem hier die Möglichkeit der Geometrie aus den Lehrsätzen Nr. 1 und Nr. 2 deduktiv abgeleitet wird. Keinesfalls handelt es sich in diesem Passus, wie Vaihinger will, nur um die Apriorität der Geometrie, denn es wird Bezug genommen auf die in Nr. 2 bewiesene „Notwendigkeit" des Raumes, auf welche sich „die apodiktische Gewissheit aller geometrischen Grundsätze", die von der Möglichkeit ihrer Konstruktionen a priori unterschieden wird, gründen soll.

Zum Schluss haben wir noch die Bedeutung jenes „transscendentalen Grundsatzes der Mathematik der Erscheinungen" festzustellen, von dem Kant sagt, dass er allein die reine Mathematik in ihrer

ganzen Präzision auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar macht; denn abgesehen davon, dass hier eine Wiederholung vorzuliegen scheint, da doch in der Aesthetik auch bereits von der Anwendung der Mathematik im Sinne der Uebertragung ihrer Sätze auf wirkliche Gegenstände die Rede war, könnte man daraus, dass Kant es für nötig hielt, die Frage der Anwendung hier besonders zu erörtern, folgern, dass seiner Meinung nach der reinen Mathematik als solcher die Anwendbarkeit oder Nicht-Anwendbarkeit ihrer Sätze völlig gleichgiltig sei. Vergleicht man das, was Kant zum Beweise jenes Grundsatzes beibringt, mit dem schon in der Aesthetik Gesagten, so fällt in der That als neu nur der Gedanke auf, dass die Synthesis, auf welcher die empirische Anschauung bestimmter Räume (und Zeiten) beruht, mit derjenigen identisch ist, welche wir „bei der Erzeugung der Gestalten in der Geometrie ausüben", näher betrachtet ist derselbe aber, wie wir gesehen haben, nur eine Vertiefung des Theorems der Aesthetik, dass die reine Raumanschauung Bedingung aller empirischen Anschauung sei. Mehrere Interpreten, z. B. Paulsen und Adickes nehmen deshalb an, dass Kant den ganzen Abschnitt nur seinem Kategorienschema zu Liebe eingeschoben habe. Wir untersuchen vor allem, in welchem Sinne hier Kant von Anwendung der Mathematik spricht, ob er ihre objektive Giltigkeit d. h. Uebertragbarkeit auf die empirische Wirklichkeit, oder die Anwendbarkeit in dem im Eingange unseres Artikels dargelegten Sinne meint. Wenn wir einem Lehrsatze objektive Giltigkeit zuschreiben, so heisst das, wir sind überzeugt, dass, wenn seine Voraussetzungen sich an irgend einem empirischen Objekte erfüllt finden, auch die an diese Voraussetzung geknüpfte Behauptung zutreffen wird. Nun könnte es ja aber auch sein, dass z. B. dem Begriffe des Dreiecks in der Wirklichkeit kein einziges Objekt entspräche, dann würden die Sätze vom Dreieck ihre objektive Giltigkeit zwar nicht verlieren, aber sie würden doch nicht aktuell anwendbar sein, und in derselben Weise wäre es wohl denkbar, dass die ganze Geometrie obwohl im Prinzip objektiv-giltig doch thatsächlich unanwendbar auf die gegebene Wirklichkeit bliebe. Soll dies nicht der Fall sein, so muss also noch eine besondere Voraussetzung erfüllt werden, nämlich die, dass jedes wirkliche Objekt unter irgend einen geometrischen Begriff genau subsumierbar ist, dass z. B. jede beliebige Körperfläche sich nach irgend einer (analytisch durch eine Gleichung auszudrückenden) Konstruktionsregel in Gedanken nacherzeugen lässt. Man könnte nun vielleicht annehmen, dass Kant durch den Grundsatz: „Alle

Anschauungen sind extensive Grössen" die Anwendbarkeit der Mathematik in diesem letzteren Sinne habe sichern wollen, nachdem in der Aesthetik zunächst nur ihre objektive Giltigkeit (virtuelle Anwendbarkeit) bewiesen war. Hier wurde gezeigt, dass die Gebilde der Geometrie in Folge unseres Vermögens „a priori anzuschauen", den Erkenntniswert von Objekten haben, in der Analytik wird dann dargethan, dass auch umgekehrt die gegebenen Objekte der empirischen Anschauung, weil sie durch eine (transscendentale) „Synthesis des Gleichartigen" entstanden sind, sich in der reinen Anschauung in bewusster Weise müssen nacherzeugen lassen, kurz dass die wirklichen Formen der Dinge nicht regellos, sondern rationell bestimmbar sind. Jener Grundsatz hätte dann eine ähnliche Bedeutung wie das Gesetz der Kausalität, durch welches ausgesprochen wird, dass das Geschehen nicht in blindem zufälligen Durcheinander abläuft, sondern auf feste Allgemeinbegriffe (Gesetze) zurückführbar ist, und er diente dazu, der mathematischen Physik eine transscendental-philosophische Grundlage zu geben.

Freilich möchte ich nicht mit Bestimmtheit behaupten, dass dies Kants Meinung gewesen ist, denn er spricht von Anwendung der Mathematik auch anderwärts (z. B. B 57 sowie in Anmerkung I und III zu B 13 der Prolegomena), wo es sich zweifellos nur um die objektive Giltigkeit der geometrischen Sätze handelt. Will man nicht ein Schwanken im Gebrauche des Begriffes „Anwendung" annehmen, so dürfte die Auffassung das Meiste für sich haben, nach der der fragliche Abschnitt einfach eine durch systematische Erwägungen veranlasste Wiederholung des Hauptbegriffes der transscendentalen Aesthetik darstellt. Obwohl die mathematischen Grundsätze (im Unterschiede von denen des reinen Verstandes) nach B 189 einen Beweis ihrer Richtigkeit und apodiktischen Gewissheit gar nicht nötig haben, so war doch Kant der Vollständigkeit wegen daran gelegen, ihre notwendige Giltigkeit aus den gleichen Prinzipien wie die der reinen Verstandesgrundsätze ausdrücklich zu deduzieren. Das Resultat unserer Betrachtungen ist also folgendes:

1. Kant unterscheidet zwar reine und angewandte Mathematik, aber in einem ganz anderen Sinne, als dies Vaihinger u. a. thun.

2. Das Problem der reinen Mathematik, mit dem sich Kant in der Kritik und den Prolegomenen beschäftigt, zerfällt zwar in die zwei Unterfragen, wie die Apriorität, und wie die objektive Giltigkeit der Mathematik zu erklären ist, aber es ist unstatthaft, diese als das Problem der reinen und das Problem der angewandten

Mathematik einander entgegen zu stellen, da, abgesehen von der entstehenden terminologischen Verwirrung, der Anspruch auf objektive Giltigkeit aller mathematischen Erkenntnis innewohnt, und also eine der objektiven Giltigkeit möglicherweise entbehrende „reine" Mathematik überhaupt ein Unding ist. — Leider hat, wie anhangsweise bemerkt sei, Kant selbst in den oben angeführten Reflexionen (aber auch nur an dieser Stelle) sich der gerügten unstatthaften Ausdrucksweise bedient.

---

**Bemerkung.** Die beachtenswerten Einwendungen, welche mein verehrter Freund und Mitarbeiter Dr. König gegen meine Auffassung des Verhältnisses der reinen und angewandten Mathematik bei Kant erhebt, werde ich in dem in Arbeit befindlichen dritten Bande meines Kommentars zu Kants Kr. d. r. V. berücksichtigen.

Vaihinger.

# Kant in Holland.

## I. Du Marchie van Voorthuysen's Kant.

Von Professor Van der Wyck in Utrecht.

Dem Referenten über die Kantstudien in Holland geziemt es allererst über das Buch Bericht zu erstatten, das Dr. juris Henri du Marchie van Voorthuysen der Erkenntnistheorie Kants in den achtziger Jahren gewidmet hat.

Es ist vielleicht die gediegenste und jedenfalls die umfangreichste Arbeit, welche seit den Tagen von Paulus van Hemert und Kinker in diesem Lande über Kant geschrieben worden ist. Das Buch befasst sich, wie gesagt, nur mit Kants Erkenntnistheorie, aber innerhalb dieser Grenzen liefert es einen fortlaufenden Kommentar, der von Scharfsinn zeugt und übrigens eine durchgehends destruktive Tendenz hat.

Wiewohl nicht adlig, gehörte der Verfasser den höheren Kreisen der Gesellschaft an. Er war geboren am 25. April 1852 in Utrecht. Als Knabe war er einige Zeit Spielgenosse und Schulkamerad des verstorbenen Kronprinzen Alexander. Ende 1876 wurde er nach glänzenden Studien zum doctor juris an der Universität Utrecht promoviert. Sein reicher Vater, Mitglied des Herrenhauses, konnte dem damals 24jährigen jungen Mann gestatten, sein Leben einzurichten, wie er es sich wünschte. So bewarb er sich nicht um eine Stelle und hatte bis zu seinem frühen Tode keine andere Sorge, als ganz in der Stille seinen Geist soviel wie möglich auszubilden. Er liebte es, die reine, stärkende Luft der Höhen einzuathmen. Im Sommer unternahm er schwierige Bergpartien und bestieg selbst den Mont Blanc; im Winter vertiefte er sich in die Lektüre der besten Dichter und, von heissem Wissensdurst getrieben, studierte er die Bücher der Philosophen ersten Ranges. Auch interessierte ihn die Naturwissenschaft, namentlich die Chemie. Ausserordentlich zurückhaltend, sprach er selbst mit seinen Freunden nie von seinen Forschungen. Der jetzige Professor der Nationalökonomie an der hiesigen Universität, Baron d'Aulnis de Bourouill, hat mir erzählt, van Voorthuysen habe, während einer Schweizerreise, die sie zusammen machten, nie mit einer einzigen Silbe verraten, dass er eben damals mit Kant, Fichte und Hegel eifrig beschäftigt war. Vielleicht hängt diese Verschwiegenheit damit zusammen, dass es dem auf scharfe Kritik angelegten Denker noch nicht gelungen war, sich

eine befriedigende philosophische Ueberzeugung zu gewinnen; er verwarf die Theorien aller Meister, und scheint lebenslang ein Suchender geblieben zu sein. So mag es gekommen sein, dass nur Einer, der jetzt auch schon verstorbene Dr. juris A. G. de Geer, von van Voorthuysen's philosophischen Studien wusste, als dieser, 32 Jahre alt, am 11. Februar 1885 von einem jähen Tode übereilt wurde. Der Vater entdeckte zu seiner Ueberraschung, dass sein Sohn mehrere Handschriften hinterlassen hatte, welche offenbar, obschon noch nicht ganz zur Herausgabe fertig, bestimmt waren, später ans Tageslicht befördert zu werden. De Geer übernahm mit grösster Pietät die schwierige Aufgabe der Publikation, welche keine eigentliche Publikation sein sollte, denn der Vater wollte nicht an der Arbeit des Verewigten gemäkelt sehen und liess auf eigene Kosten nur einige wenige Exemplare drucken, welche er seinen Freunden als Geschenk anbot. So geriet das Buch über Kant nicht in die Hände derjenigen, die es würdigen könnten: es kam in den Besitz von Männern, welche sich meistens nicht die Mühe gaben, es zu lesen. Jetzt, da auch der Vater gestorben ist, dürfte es gestattet sein, das Buch des Sohnes durch eine kurze Inhaltsangabe in weitere Kreise einzuführen.[1])

„Das Problem, sagt von Voorthuysen, dessen Auflösung Kant sich zur Lebensaufgabe gewählt hatte, war: Wie ist Erkenntnis möglich, welche notwendige Giltigkeit besitzt?" „Der menschliche Verstand muss nun einmal den sogenannten Axiomen gemäss denken; dies sei den Rationalisten zugegeben; aber damit ist nichts gewonnen; wir wollen wissen, warum die Dinge in der Natur sich diesen Axiomen unterworfen zeigen müssen. Um Wahrheit ist es uns zu thun."

Die Copernikanische Hypothese Kant's nun lautet: Der Verstand ist Urheber der Natur, in so weit er seine Gesetze in dieselbe hineinlegt. Hiermit wird die Natur ihrer Selbständigkeit beraubt und zu einem Inbegriff von zusammenhängenden Erscheinungen gemacht. „Nachdem er diese Hypothese gefunden, hat Kant in seiner Kritik versucht, sie mit Beweisen zu stützen." Man kann jene Beweise als unhaltbar betrachten und doch die grösste Bewunderung für den Denker hegen, der es gewagt hat, eine so tiefsinnige und kühne Hypothese aufzustellen. „Man begreift Kants Grösse nicht, wenn man sie abmisst nach dem Gehalt der von ihm gelieferten Argumente oder sie beurteilt nach dem Masse, worin es ihm gelungen ist, eine widerspruchsfreie Lehre zu entwerfen. Kants wahre Bedeutung liegt sowohl im Tiefsinn, womit er seine Probleme aufgefasst hat, wie in der Ursprünglichkeit der von ihm gefundenen Solutionen. Niemand darf sich mehr auf erkenntnistheoretische

[1]) Mr. H. du Marchie van Voorthuysen. Nagelaten Geschriften, uitgegeven door Mr. A. G. de Geer. Eerste Deel. De Theorie der Kennis van Immanuel Kant. Arnhem, P. Gouda Quint. 1886. (540 S.) — Auch der hier nicht berücksichtigte „Tweede Deel" (ebenda 1887, 468 S.) bringt in seinem mannigfachen Inhalt zwei Aufsätze über Kant (abgesehen von dem Artikel über die neuere Geschichte der Philosophie), nämlich: „Het Standpunt van Kant tegenover Rousseau op het Gebied der Rechts-Philosophie" und „Kant's Leer der Zedelykheid" (Sittlichkeit).

Fragen einlassen, ohne vorher die Kritik der reinen Vernunft gründlich durchstudiert zu haben. Kant gehört zu den Geistern, von denen der Dichter sagt:

„Their distant footsteps echo
Through the corridors of Time.“ [1])

Die Schrift van Voorthuysens zerfällt in zwei Bücher von sehr verschiedenem Umfang. Das erste kürzere, welches 150 Seiten einnimmt, hat zum Titel: Prolegomena. Es handelt von der Genesis der Kantischen Anschauungen. In der Hauptsache zeigt sich sein Verfasser einverstanden mit dem, was Prof. Dr. F. Paulsen in seinem „Versuch einer Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie“ über diesen vielumstrittenen Punkt gesagt hat. Van Voorthuysen zu Folge ist es das grosse Verdienst Paulsens, ein Zeichen seines Tiefsinns und scharfen Blickes, demonstriert zu haben, „wie die Erkenntnistheorie Kants aus Speculationen über den Gottesbegriff hervorgewachsen ist.[2]) Van Voorthuysen bestreitet aber Paulsens Anschauung, es habe dem klaren, ruhig denkenden Kant leid gethan, die traditionelle Metaphysik als abgethan bei Seite legen zu müssen. Der kühle und würdige Ton, in dem der letzte Teil der „Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik“ verfasst ist, widerlegt, sagt v. V., die Annahme, der Entschluss, sich fortan auf die Bearbeitung des reichen Feldes der Erfahrung zu beschränken, habe Kant Mühe gekostet. Nachdrücklich erklärt Kant die Erkenntnis der übersinnlichen Dinge selbst für die Handhabung der sittlichen Interessen überflüssig, da die Sittlichkeit nicht auf dem Glauben, vielmehr umgekehrt der Glaube auf der Sittlichkeit beruhe.[3]) Ueberhaupt, meint v. V., sei der Einfluss des Gemüts auf die Entwicklung der Kantischen Anschauungen so gering wie möglich anzuschlagen.

Die Frage, ob Kant eine empiristische Periode durchgemacht habe, wird durch v. V. dahin beantwortet, dass Kant nie in runden Worten Empirie für die einzig richtige Methode erklärt hat. Kants Schriften aus den Jahren 1763—1766 lassen nach v. V. in diesem Punkte an Deutlichkeit viel zu wünschen übrig.[4])

v. V. äussert „die Vermutung“, Kant habe seine Lehre von der Apriorität und transscendentalen Idealität des Raumes, welche das erste Mal in der Inauguraldissertation von 1770 vorgetragen wurde, durch Erwägung der Antinomien gefunden, welche seines Erachtens notwendig sich geltend machen, sobald man sich den Raum als ein Seiendes vorzustellen versucht. Wiewohl jene Antinomien erst 1781 in der „Kritik“ öffentlich entwickelt wurden, müssen sie schon im Jahre 1768 Kant im Stillen beeinflusst haben, da er damals in der Schrift: „Von dem ersten Grunde“ von „Schwierigkeiten“ sprach, welche den Raumbegriff umschleiern, „wenn man seine Realität, welche dem inneren Sinn anschaulich genug ist, durch Vernunftideen fassen will.“ [5]) Merkwürdig ist, dass v. V. auf seine Vermutung ganz selbständig gekommen zu sein scheint. Vielleicht hätte er hinzufügen können, dass, als Kant einmal

[1]) pag. 279. [2]) pag. 78. [3]) pag. 101. [4]) pag. 103. [5]) pag. 118.

eingesehen hatte, dass der Raum, abgesehen von möglichen oder wirklichen Dingen, nichts sei, dennoch aber den Dingen als conditio sine qua non ihres Bestehens vorangehen müsse, es für ihn nahe lag, zu schliessen, der Raum sei eine Form der Anschauung.

Erst nach 1766, sagt v. V., wird der Einfluss Hume's auf die Kantische Gedankenentwicklung sichtbar. Kant verdankt dem schottischen Denker die negative Einsicht, dass Kausalität nie in der Sensation gegeben wird. Er schloss aber aus dieser Prämisse nicht auf die Ungiltigkeit, sondern auf die Apriorität des Kausalbegriffes. „Auf diesem Wege scheint Kant zum aprioristischen Standpunkte gekommen zu sein, den er in seiner Inauguraldissertation einnimmt.“ [1])

Das zweite Buch der Schrift v. V.'s führt die Ueberschrift: „Kants Erkenntnistheorie“. Es ist unnötig, von der scharfen Kritik viel zu sagen, welche der Verfasser im ersten Kapitel an der transscendentalen Aesthetik übt. Alles, was in dieser Hinsicht von verschiedenen Seiten Kant gegenüber ausgeführt worden ist, findet sich zusammengestellt in Prof. Vaihingers Kommentar. Es ist unserem Verfasser nicht gelungen, etwas Neues hinzuzufügen. Nur eine seiner Bemerkungen will ich hervorheben. „Kant leitet die geometrischen Grundsätze aus Anschauungen ab. Er hat aber nicht erklärt, wie besondere Anschauungen allgemeine Wahrheiten liefern können.“ [2]) Hier scheint mir der Verfasser zu vergessen, dass die Apriorität der Anschauungen die Auflösung des Rätsels ist. Die sich gleich bleibende menschliche Vernunft ist die Identität der Funktion bei den mathematischen Konstruktionen. Aber, fragt der Verfasser, wie kommt es dann, dass ich mir das eine Mal einen gleichseitigen, das andere Mal einen ungleichseitigen Triangel vorstelle? [3]) Die Antwort lautet meines Erachtens: gewiss, innerhalb bestimmter Grenzen ist die produktive Synthesis der Einbildungskraft frei in ihrer Ausübung. Aber doch bloss innerhalb bestimmter Grenzen, welche von der allgemein menschlichen Vernunft vorgezeichnet sind.

Der Verfasser behauptet, es sei Kant nicht gelungen, eine einzige der von ihm in der transscendentalen Aesthetik vorgetragenen Lehren zu beweisen. Vielleicht würde sein Urteil milder gewesen sein, wenn er sich nicht mit fataler Konsequenz an bedenkliche Ausdrücke geklammert hätte. So sagt er: „Ich habe keine Anschauung weder eines unendlichen Raumes noch einer unendlichen Zeit.“ [4])

Das zweite Kapitel ist der transscendentalen Analytik gewidmet. Gleich im Anfang hebt der Verfasser hervor, dass die Kantische Unterscheidung von oberem und unterem, geistigem und sinnlichem Erkenntnisvermögen leicht zu Missverständnissen führen kann. „Die sinnliche Erkenntnis, welche auf der Receptivität, und die Verstandeserkenntnis, welche auf der Spontaneität beruht, kommen dem Verfasser der Kritik zu Folge nicht geschieden vor. Jedwede Erkenntnis ist sinnlich und intellektuell zu gleicher Zeit. Eine Anschauung ohne Begriff ist blind und also keine Erkenntnis. Ein Begriff ohne Anschauung ist leer und also ebensowenig eine Erkenntnis. Dies letztere bedeutet bei Kant

[1]) pag. 148. [2]) pag. 180. [3]) pag. 181. [4]) pag. 178.

indessen nicht, dass ein Begriff ohne Anschauung unmöglich sei. Kant ist kein Sensualist. Er behauptet nur, dass, so lange eine Anschauung fehlt, wir nicht wissen, ob es etwas dem Begriff Korrespondierendes giebt. Kant giebt den Empiristen und den Sensualisten zu, dass für jedwede Erkenntnis Zusammenwirkung von Verstand und Sinnlichkeit nötig ist. Denn es ist verkehrt, mit Kuno Fischer anzunehmen, Bacon, Locke und Hume hätten in ihrer Einfalt geglaubt, der Mensch könne durch blosse Wahrnehmung, ohne zu denken, sich Erkenntnisse erwerben. Begriffe nun sind die Instrumente, womit man denkt. Kant unterscheidet sich darin von den Sensualisten, dass er neben den empirischen reine Verstandesbegriffe anerkennt." [1])

Die Ableitung der reinen Verstandesbegriffe aus den verschiedenen Urteilsformen kann unseren Verfasser selbstverständlich nicht befriedigen. Auch die transscendentale Deduktion der Kategorien, wodurch Kant den Beweis liefern will, dass die subjektiven Bedingungen des Denkens objektive Giltigkeit haben müssen, scheint ihm eine äusserst schwache Partie der Kritik. Indessen protestiert er gegen Hölder, der sagt: „Unsern Vorstellungskombinationen pflegen wir das Prädikat der Wahrheit dann beizulegen, wenn sie mit einem realen, selbst wieder nicht vorgestellten Sein übereinstimmen." Nein, sagt v. V., Wahrheit ist Uebereinstimmung zwischen Denken und Sein, „das Sein möge immanent oder transscendent sein." Behaupte ich zum Beispiel, dass Erscheinungen dem Satze der Kausalität conform sind, und ist wirklich die Reihenfolge der Erscheinungen mit diesem Prinzip in Uebereinstimmung, so ist mein Urteil wahr. Ich spreche hier von Erscheinungen, nicht von Dingen an sich. Bei Kant hat das Wort Wahrheit stets einen immanenten Sinn." [2])

Kant will beweisen, dass die reinen Verstandesbegriffe und die (immanenten) Gegenstände der Erfahrung notwendigerweise zusammenpassen. In der Vorrede zur ersten Ausgabe der Kritik erklärt er, dass, was er unter dem Titel: „Uebergang zur transscendentalen Deduktion der Kategorien" sagt, zu diesem Zweck hinreichend sei. Unser Verfasser aber meint, Kant begründe nichts in diesem Abschnitt seines Werkes; höchstens formuliere er daselbst sein Problem. [3]) Weiter verliere er oft den Hauptzweck der transscendentalen Deduktion, so z. B. in seiner Antikritik der Ulrichschen Recension, ganz aus den Augen. [4]) Alles, was Kant über die transscendentale oder ursprüngliche Apperzeption sagt, scheint v. Voorthuysen unklar zu sein. Diese transscendentale Apperzeption, diese Vorstellung des Ich, sei eine blosse Vorstellung, und „nichts liege an der Wirklichkeit derselben." „Wie können aber in einer Vorstellung alle Vorstellungen zur Einheit der Erkenntnis zusammengefasst sein? Diesen seltsamen Gedanken fasse ich nicht." [5]) „Uebrigens spricht Kant auch schon in der Aesthetik so, als ob ich, dadurch, dass ich mich selbst vorstelle, indirekt alle Vorstellungen vorstelle." [6]) Doch wir wollen annnehmen, Kant habe die Notwendigkeit einer Synthesis aller Vorstellungen klar gemacht. Warum muss dann diese Synthesis eben den Kategorien gemäss stattfinden? „Deutlich ist,

[1]) pag. 204—209. [2]) pag. 218. [3]) pag. 225. [4]) pag. 230. [5]) pag. 243. [6]) pag. 244.

dass nach Kant die produktive Einbildungskraft nicht nur bei der Erfahrung, sondern auch schon bei der blossen Wahrnehmung ins Spiel kommt. Weiter sei durch Kants Argumentation ausgemacht, dass der bewusst urteilende Verstand seinen Kategorien gemäss Begriffe verbindet. Folgt daraus, dass die unbewusst produktive, die Welt der Wahrnehmung und Erfahrung schaffende Einbildungskraft den nämlichen Kategorien gemäss die Empfindungen in Zeit und Raum ordnen muss? Kant hätte das besonders begründen müssen. Er entschlägt sich dieser Mühe, indem er in doppelsinniger Weise den Namen Verstand gebraucht, sowohl für die unbewusst wirkende Einbildungskraft als für die bewusst wirkende Denkkraft.

Vielleicht könnte man van Voorthuysen hier erwidern, dass der Unterschied zwischen instinktiver Einbildungskraft und klar bewusstem Verstande nach Kant ein fliessender sei.

Unser Verfasser behauptet, es sei ein Zeichen von Gedankenlosigkeit, dass Kant in den Prolegomena Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteil einander gegenüberstellt. Denn wie liesse sich jene Unterscheidung jemals reimen mit der metaphysischen Deduktion der Kategorien? Als Kant die Kategorien von den verschiedenen Urteilsformen ableitet, liege der Gedanke zu Grunde, dass die verschiedenen Urteilsformen ohne die korrespondierenden Kategorien nicht möglich sein würden. Wie können denn Urteile vorkommen, bei denen die Vorstellungen nicht unter einer Kategorie subsumiert seien? [1])

Auch mit der objektiven Giltigkeit der Erfahrungsurteile für „ein Bewusstsein überhaupt" weiss van Voorthuysen nichts anzufangen. Er versteht weder, was „ein Bewusstsein überhaupt", noch was der „Gegenstand" bedeutet, auf den sich das Erfahrungsurteil beziehen soll. Mir scheint die Sache ziemlich klar zu sein. Das Bewusstsein überhaupt ist die allgemein menschliche Natur, welche die Anschauungselemente nach ihren immanenten Normen zusammenfasst, weshalb diese Verknüpfungen für jedes denkende Subjekt giltig, objektiv sind. Allgemeingiltigkeit, Objektivität, Beziehung auf ein Bewusstsein überhaupt sind bei Kant nur verschiedene Bezeichnungen für den nämlichen Begriff. Unser Recensent dagegen spürt in der Behauptung Kants, dass es die Einheit des Gegenstandes ist, wodurch die Urteile aller Menschen notwendig übereinstimmen, einen teilweisen Rückfall in die Anschauungen der vorkritischen Periode. „So entstand für Kant das schwierige Problem, wo jener Gegenstand sich befinde. Er rettete sich aus der Verlegenheit durch die Annahme, er sei in einem Universale, in dem Bewusstsein überhaupt, vorhanden. Niemand begreift, wie ich, Individuum, meine Vorstellungen in einem Bewusstsein überhaupt verbinden kann." [2])

Vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe sagt unser Autor: Kant habe diesen berüchtigten Abschnitt der Kritik geschrieben, um einer unliebsamen Conclusion auszuweichen. Wie später Comte, so habe auch Kant schon behauptet, unsere Erkenntnis beziehe sich nur

[1]) pag. 269. [2]) pag. 270—271.

auf Wahrnehmungen. Auch er hätte deshalb wie jener schliessen müssen, dass der Kausalbegriff keinen Erkenntniswert für uns habe, da wir höchstens eine regelmässige Abfolge von Erscheinungen wahrnehmen. Da Kant das nicht sagen wollte, schrieb er „Unsinn." [1])

Mit Laas ist van Voorthuysen darin einverstanden, dass Kant sich ein seltsames Versäumnis zu Schulden kommen liess, als er unterliess, die objektive Giltigkeit des Contradiktionsprinzips zu beweisen. Kants Satz: „Das Ding, wovon selbst der blosse Gedanke unmöglich ist (d. i. der Begriff sich widerspricht), ist selbst unmöglich", sei synthetisch. Gesetzt, Kant habe diesem Satz nur für das empirische Sein Giltigkeit zugeschrieben, so wäre er doch verpflichtet gewesen, ihn besonders zu begründen. Es sei dogmatisch, ohne Beweis anzunehmen, dass das empirische Sein keine Widersprüche verträgt. Ich antworte: es steht a priori fest, dass der Verstand nie mit Nonsens vom empirischen Sein überrascht werden kann. Wie könnte je der Eintritt eines widersinnigen Falles konstatiert werden? Erfahrung vom Nicht-Seienden ist ja unmöglich. Kant hat Recht gehabt im Erfahrungskreise contradiktorisch und unmöglich als Wechselbegriffe zu betrachten.

Mit Recht befremdet es unsern Recensenten, dass, nachdem Kant die objektive Giltigkeit der reinen Verstandesbegriffe bewiesen zu haben meint, er aufs Neue die objektive Giltigkeit der synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes festzustellen versucht. [2]) Faktisch, sagt unser Autor, ist es dann auch eine Wiederholung des in der transscendentalen Deduktion Gesagten, wenn Kant sein Axiom der Anschauung damit begründet, dass die Anschauungen in Raum und Zeit sind, „welche selbst erst durch die Synthese der produktiven Einbildungskraft entstehen." Indessen sei nach der Nominaldefinitinon, welche Kant von einer extensiven Grösse giebt, das Axiom kein analytisches Urteil, [3]) welches, wie Paulsen meint, in der Aesthetik hätte untergebracht werden müssen. Kant sagt nämlich: „Eine extensive Grösse nenne ich diejenige, in welcher die Vorstellung der Teile die Vorstellung des Ganzen möglich macht und also notwendig vor dieser vorhergeht".

Was Kant von der „substantia phaenomenon" sagt, befriedigt unseren Recensenten nicht. Wie ist es möglich, fragt er, dass Kant übersehen habe, dass die Materie keine „beharrliche Anschauung" ist, und dass die materiellen Bestimmungen nur Erscheinungen heissen können? „Kant nimmt sich vor, zu beweisen, dass bei allem Wechsel der Erscheinungen die Substanz beharrt. Das angebliche Resultat des Beweises lautet, dass die Bestimmungen wechseln, und die Substanz dieselbe bleibt. Hier also sind für Kant selbst Erscheinung und Bestimmung conceptus reciproci. Kants Inkonsequenz ist die Folge davon, dass er alle unsere Erkenntnis auf Erscheinungen allein beschränken will, und sich dennoch nicht entschliessen kann, den Begriff der Substanz preiszugeben. So verfällt er darauf, das Transscendente incognito ins Gebiet der Erscheinungen hineinzuschmuggeln." [4]) Auch

[1]) pag. 285. [2]) pag. 295. [3]) pag. 297. [4]) pag. 306.

ich halte die Kantische Beweisführung im grossen Ganzen für hinfällig. Meines Erachtens jedoch hat van Voorthuysen ein Wichtiges in der weitläufigen Argumentation vernachlässigt. Ganz gewiss ist die Anschauung einer einzigen Zeit erworben. Absolutes Entstehen und Vergehen nun, Werden aus dem Nichts und Untergang in Nichts, würde nach Kant die Vorstellung der Einheit der Zeit nicht aufkommen lassen. Also muss ein Subjekt, das Erscheinungen auf Teile einer Zeit bezieht, überall, wo Wechsel stattfindet, ein Konstantes zu Grunde legen, an dem sich der Wechsel vollzieht. Da die Zeit selbst dieses Konstante nicht sein kann, muss es wohl in die äussere Natur als fortdauernd widerstandsfähige, nicht zu eliminierende Materie hineingedacht werden. Was hatte Kant in seiner Kritik zu beweisen? Dass Erfahrung als Wissenschaft, Erfahrung als wurzelnd in einem System von apriorischen Wahrheiten, möglich sei. Aber es giebt Erfahrung in einem laxeren Sinn, Erfahrung in dem Sinne, worin sie zweifelsohne selbst bei Kindern und Wilden angetroffen wird. Zur Erfahrung in diesem weiteren Sinne gehört der Begriff der Veränderung. Also lag es Kant ob, ganz einfach daran zu erinnern, dass ohne Voraussetzung der Giltigkeit des Substanzbegriffes Veränderung undenkbar sei. Denn nur das Dauerhafte verändert sich, indem seine Zustände wechseln. Erfahrung in dem weiteren Sinne eines Inbegriffs von Erscheinungen, welche auf Teile einer einzigen Zeit bezogen werden, involviert demnach schon die Möglichkeit von Erfahrung im höheren, engeren Sinne und damit die Giltigkeit des physischen Grundgesetzes.

Bei der zweiten und dritten Analogie folgt Kant einem gleichartigen Beweisgang. Aber auch hier gelingt es unserm Autor nicht, etwas Stichhaltiges in der Argumentation zu entdecken. Die drei sogenannten Postulate seien nicht einmal Verstandesgrundsätze im Kantischen Sinne, „da mit ihnen keine Naturgesetze korrespondieren.“[1])

Die merkwürdige Lehre Kants, dass das Weltbild mit seinem ganzen Inhalte ein notwendiges Produkt der allgemein menschlichen Vorstellungsthätigkeit sei, erlangt nach v. Voorthuysen einen glücklichen Ausdruck in der Lehre des negativen Dinges an sich. Es sei ungereimt, Kant vorzuwerfen, das Ding an sich sei nicht denkbar, da, wenn man es denkt, es aufhöre, Ding an sich zu sein. Hierauf lasse sich erwidern, nicht das Ding an sich, sondern der Begriff des Dinges an sich sei Verstandesobjekt.

„Hat es keinen Sinn von den Gedanken eines Anderen zu sprechen? Oder mache ich jene mir unbekannten Gedanken dadurch, dass ich sie als bestehend anerkenne, zu den meinigen? Hier gilt es genau zu unterscheiden. Nicht das fremde Denken, sondern der Begriff des fremden Denkens ist mein Gedanke. Diejenigen, welche den Begriff des Dinges an sich in jedem Sinne widerspruchsvoll nennen, verwirren idea und ideatum. Kant hat mit vollem Recht durch den Ausdruck Noumenon oder Ding an sich, an die unübersteigliche Grenze unserer

[1]) pag. 315.

Erkenntnis erinnert, und in so weit war er auch befugt, die menschliche Vorstellungswelt Erscheinung zu nennen." [1])

Ein ganz anderes Ansehen aber bekommt die Sache, sagt unser Recensent, indem Kant das Noumenon im positiven Sinne als Objekt einer problematischen intellektuellen Anschauung einführt. Der Begriff des anschauenden Verstandes hätte nicht problematisch, sondern widersinnig genannt werden müssen. Herbart habe Recht, wenn er sagt: zum anschauenden Verstande passt als Gesellschafterin eine denkende Sinnlichkeit; gerade so, wie das eiserne Holz zum hölzernen Eisen. „Dies hätte Kant sogleich bemerken müssen, da er eben zuvor erst das Erkenntnisvermögen aus zwei, seiner eigenen Angabe gemäss ganz heterogenen, Stücken zusammengesetzt hatte. Dass er nun dennoch das Unterscheidungsmerkmal des einen Stückes zum Prädikat des andern macht, kann ihm die Logik nicht verzeihen." Hier wird das Bindeglied zwischen Sinnlichkeit und Verstand, die Einbildungskraft, ausser Acht gelassen; van Voorthuysen fügt nun selbst hinzu: „Gegen das Alles könnte man vielleicht einwenden wollen, dass Kant Sinnlichkeit nicht nur als Vermögen anzuschauen, sondern auch als Passivität, Verstand nicht nur als Vermögen zu denken, sondern auch als Spontaneität bestimmt habe, und dass es ihm darum in gewissem Sinne gestattet sei, Raum und Zeit, welche aus der reinen Vernunft stammen, für intellektuelle Anschauungen auszugeben. Aber dann würden wir Menschen intellektuelle Anschauungen haben, und das eben wird von Kant nachdrücklich geleugnet." [2])

Hier vergisst der Verfasser, dass, abgesehen von jedwedem empirischen Inhalt des Bewusstseins Raum und Zeit nach Kant keine Anschauungen für uns sein würden. „Wäre das Licht nicht den Sinnen gegeben, so könnte man sich auch keine Finsternis, und wenn nicht ausgedehnte Wesen wahrgenommen wären, keinen Raum vorstellen." Also wäre es ein arges Missverständnis, Raum und Zeit für „intellektuelle Anschauungen" ausgeben zu wollen.

Im dritten Hauptstücke spricht van Voorthuysen von der transscendentalen Dialektik. Schon früher hat er gezeigt, es sei ein Missverständnis Kuno Fischers, dass Kant hier die Unmöglichkeit der Metaphysik als Erkenntnis der Dinge an sich habe beweisen wollen. In der transscendentalen Aesthetik und Analytik wäre diese Unmöglichkeit, falls die von Kant gebrauchten Argumente stichhaltig gewesen wären, schon hinlänglich ausser Zweifel gestellt, aber jetzt erübrigt es, zu erörtern, wie es kommt, dass die Vernunft im engeren Sinne durch Fragen belästigt wird, die ihr Vermögen notwendig übersteigen, und wie sie immer in Irrtum gerät, wenn sie sich einbildet, gefunden zu haben, was zu suchen sie nicht unterlassen kann.

Van Voorthuysen nennt es unbegreiflich, wie Kant seine drei Ideen aus den Formen des Schlusses habe ableiten wollen. Nur soviel scheint ihm klar, dass die Verwechslung des logisch Unbedingten mit dem reell Unbedingten, des Urteils, das keinen Beweisgrund nötig hat,

[1]) pag. 325. [2]) pag. 328.

mit dem Dinge, das keine Ursache hat, dabei eine grosse Rolle spielt.[1])

Sehr gut zeigt der Verfasser, dass die Erkenntnistheorie der Physiologen nicht allein mit der Kantischen nicht identisch, sondern mit ihr im flagranten Streit ist. Dubois-Reymond nennt es „ein unauflösbares Problem, wie Molekularbewegungen psychische Data verursachen können, aber für Kant würde das eine unsinnige Frage gewesen sein, „weil Bewegungen bloss in Gedanken existieren“[2]). Helmholtz hat freilich Recht, wenn er behauptet, dass das Müllersche Gesetz von den spezifischen Energien eben so gut wie die Kantische Lehre eine Widerlegung des naiven Realismus ist, dem zufolge die Sinnesempfindung das Abbild ihrer Ursache ist, aber er habe Unrecht, wenn er in dieser Widerlegung, die übrigens schon von Locke geliefert war, das charakteristische der Kantischen Doctrin sucht. Kants Resultat ist: Erkenntnis von demjenigen, was jenseits des Feldes der sinnlichen Vorstellungen liegt, ist unmöglich. Damit wird die Physiologie der Sinnesempfindungen, welche die sinnlichen Vorstellungen von ausser uns befindlichen fremdartigen Ursachen abzuleiten versucht, für ein blosses Blendwerk erklärt.[3]) Die Physiologen thun, was Kant eben verurteilt, sie hypostasieren sussere Erscheinungen, menschliche Vorstellungen, welche sie in derselben Qualität, wie sie in uns sind, auch als ausser uns für sich bestehende Objekte betrachten.

Kant hätte, sagt unser Autor, Materialismus und Spiritualismus mit der einfachen Bemerkung abfertigen können, dass es zwei Arten von Erscheinungen gebe, dass es aber ganz unmöglich sei, die Natur der transscendentalen Gegenstände zu bestimmen, welche jenen Erscheinungen zu Grunde liegen. Dennoch bemüht er sich, die Paralogismen der rationalen Psychologie zu Schanden zu machen. Warum hat er nicht ebenfalls den Materialismus seiner vernichtenden Kritik unterworfen? „Wer das Alles erstaunlich findet, begreift die Absicht Kants nicht. Sein Bestreben ist gar nicht, etwaige logische Fehlschlüsse blosszulegen, sondern transscendentale Sophistikationen, die ihren Grund in der Natur der Menschenvernunft selbst haben und deshalb eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche Illusion bei sich führen, ans helle Tageslicht zu rücken.“[4])

Indessen findet es van Voorthuysen rätselhaft, wie Kant die transscendentalen Ideen bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien habe nennen können. Dieser Anschauung gemäss würde es nur kosmologische Ideen geben, und die Seele aufhören, eine Idee zu sein, denn bei vier Kategorien allein kann von Bedingungen die Rede sein.[5])

Kants Unterscheidung vom intelligiblen und empirischen Charakter, vom homo noumenon und homo phaenomenon führt, so sagt unser Autor, auf unauflösliche Widersprüche. Der ausser der Zeit stehende homo noumenon sei Grund des in der Zeit sich auslebenden homo phaenomenon. Ersterer könne nur einen guten Willen haben, denn, als zur intelligiblen Welt gehörig, sei er von wechselnden Neigungen

[1]) pag. 344. [2]) pag. 352. [3]) pag. 355. [4]) pag. 357. [5]) pag. 372.

unabhängig und kenne bloss Gesetze, welche in der Vernunft gegründet sind. Wie kann dann aber der Wille des letzteren böse sein?[1])

Die Auflösung der dritten kosmologischen Antinomie scheint unserm Verfasser nicht tiefsinnig, wie so manchmal, auch von Kuno Fischer, behauptet worden ist, sondern geradezu albern.[2])

Das vierte und letzte Hauptstück des Buches ist der transscendentalen Methodologie gewidmet. Unnötig scheint es, hier weitläufig zu referieren. Nur will ich hervorheben, dass van Voorthuysen meint, Kants System werde am besten „kritischer phaenomenalistischer Rationalismus" genannt. Eben darum befremdet es ihn, dass Kant die Bedeutung der Induktion unterschätzt habe. Wenn man einmal meint, bewiesen zu haben, dass jede Veränderung ihre bestimmte Ursache hat, müsste man auch annehmen, es sei durch sorgfältige Experimente möglich, den Zusammenhang der Thatsachen zu ermitteln. Es sei auffallend, dass Kant das nicht eingesehen und z. B. der Chemie die Würde einer Wissenschaft abgesprochen habe.[3])

Das Schlussurteil unseres Verfassers über Kants grosse Arbeit lautet ungünstig. „Kants Endergebnis ist, dass unsere Erkenntnis das Feld der Erscheinung nie überschreiten kann. Aber wie kann der Kriticismus dann die Würde einer wissenschaftlichen Lehre behaupten? Man vergegenwärtige sich die Frage, die zu beantworten war. „Wie ist Natur selbst möglich? Woher kommt den Gegenständen der Sinn, der Zusammenhang und die Regelmässigkeit ihres Beieinanderseins, so dass es dem Verstande möglich ist, sie unter allgemeine Gesetze zu fassen und die Einheit derselben nach Prinzipien aufzufinden?" So hat Kant selbst sein Problem formuliert.[4]) „Es ist deutlich, dass, wer die Kompetenz der Vernunft auf die Gegenstände der Erfahrung einschränkt, jeden Versuch, ein derartiges Problem zu lösen, unstatthaft nennen muss. Positivismus, der nur Erkenntnis von Erscheinungen sein will, und Kriticismus schliessen einander aus." [5])

Eine andere Folge des nämlichen Widerspruchs ist, dass sich auf die Frage, ob bei Kant das Ich mehr als Vorstellung sei, keine reine und runde Antwort geben lässt. Oder vielmehr, man müsse antworten mit „ja" und „nein". Die Kritik ist angelegt auf eine Beweisführung, die das Ich als mit sich identisches und die Natur produzierendes Subjekt voraussetzt; insoweit müsste das Ich als letzter Einheitspunkt der gesetzmässig geordneten Erscheinungswelt erkennbar sein. Indessen zwingt sein positivistisches Resultat Kant zu der Behauptung, das Ich sei als Ding an sich unerkennbar, und man wisse nicht einmal, ob es besteht. Vergebens habe Kuno Fischer diese Kontradiktion zu maskieren versucht mit Hilfe der Kantischen Unterscheidung von transscendental und transscendent, von „was der Erfahrung oder Erkenntnis als ihre Bedingung vorausgeht" und „was über sie hinausgeht." Sowohl was diesseits als was jenseits des Erkenntnishorizontes liegt, befinde sich ausserhalb dieses Horizonts; die epochemachende That Kants bestehe

[1]) pag. 410. [2]) pag. 416. [3]) pag. 470. [4]) pag. 470. [5]) pag. 480.

also darin, dass er untersucht, was keine Erscheinung ist und sich nach dem Resultat seiner Lehre auf keine Weise ermitteln lässt.[1])

Auch abgesehen davon sei das Kantische Unternehmen nicht zu billigen. Ohne Selbstbesinnung sei Kant an die Arbeit gegangen. Hätte er sich ernstlich gefragt, welche Methode zu wählen wäre, so hätte er eingesehen, dass kein einziger Weg für ihn offen stand. Wie wäre es möglich, die Verstandesgrundsätze zu beweisen, ohne deren Giltigkeit immer wieder vorauszusetzen?[2])

Endlich sei unabhängig von der Frage nach der Methode das Resultat der Kantischen Erörterungen ganz unbefriedigend. Ueber das Gebiet der Erscheinungen hinaus gebe es nach Kant keine Erkenntnis. Fremdes Seelenleben sei also für uns unerreichbar, da es selbstverständlich nie erscheinen kann. Wer dem Solipsismus ausweichen will, hüte sich, mit Kant jedwede Metaphysik zu verpönen, alles Wissen des Uebersinnlichen für unmöglich zu erklären. Auf seinem Standpunkte sei die Behauptung, dass es ausser mir andere vorstellende Wesen giebt, nicht weniger als die Lehre, dass ein vollkommenes Wesen besteht, ohne jeden wissenschaftlichen Wert.[3])

Auch die vorgenommene Rettung der Naturwissenschaften vertrage sich schlecht mit den positivistischen Anschauungen Kants. Die Erkenntnistheorie Helmholtz' sei widerspruchsvoll, aber doch habe dieser grosse Naturforscher Goethe gegenüber deutlich gezeigt, dass man in jeder Erklärung von Naturerscheinungen das Gebiet der Sinnlichkeit verlassen und zu unwahrnehmbaren, nur durch Begriffe bestimmten Dingen übergehen muss. Kant selbst habe denn auch in seinen „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" den Standpunkt der „Kritik" preisgegeben und sei nur dann zu ihm zurückgekehrt, wenn er mit seinem Phaenomenalismus etwaige Schwierigkeiten aus dem Wege räumen zu können meinte, z. B. die, welche aus der unendlichen Teilbarkeit der Materie fliessen.

Kant habe nicht den Weg gezeigt, auf dem man weiter schreiten kann. Der Wahlspruch: „zurück zu Kant" sei nur dann berechtigt, wenn man damit andeuten will, dass für die schwierigsten aller Untersuchungen, die des Erkenntnisproblems, die mit unvergleichlichem Tiefsinn abgefasste „Kritik der reinen Vernunft" die beste Einleitung sei.[4])

In seiner lichtvollen Darstellung des Kantischen Systems nennt Windelband es wundersam, dass die Riesenarbeit des Kantischen Denkens notwendig war, um uns eine „Binsenwahrheit" zum Bewusstsein zu bringen, die Wahrheit nämlich, dass alle Erkenntnis der Welt diese Welt nicht realiter, sondern nur in der Vorstellung enthalten kann. Bei Du Marchie van Voorthuysen ist der Austrag der Kritik noch mehr negativ: ihr Wert besteht eigentlich nur darin, die ausserordentliche Schwierigkeit einer befriedigenden Erkenntnistheorie besser, als je zuvor geschehen war, allen denkenden Köpfen fühlbar gemacht zu haben.

[1]) pag. 483. [2]) pag. 474. 485. [3]) pag. 489. [4]) pag. 500.

# The Ethics of Kant's Lectures on the Philosophical Theory of Religion.

By Walter B. Waterman, Boston (Mass).

In an article in the „Kantstudien" for February 1899 I considered, among other things, the Ethics of Kant's „Lectures on the Philosophical Theory of Religion". In this article I present a fuller statement of a part of the ethics.[1])

What is the right use of the will of a rational being? "Such which can stand under the principle of the system of all ends. A general system of ends is only possible according to the idea of morality." Therefore the legitimate use of reason is to act according to the moral law (172). "Morality is the absolutely necessary system of all ends, and precisely the fitting together with the idea of a system[2]) of all ends is the basis of the morality of an action" (133). Only in so far as rational creatures can be regarded as members of this general system have they a personal worth. "For a good will is something good in and for itself and therefore absolutely good" (173).

God's wisdom is "perfection of knowledge in the derivation of every end from the system of all ends." One can only understand wisdom in man as the unifying (Zusammenhang) of all our ends with morality (104). Here we are concerned with absolute ends (172), but in the case of happiness with contingent ends (133). With happiness the part cannot be deduced from the whole, for the concept of happiness admits no concept of a whole. But "morality has precisely for its consideration, how every end can stand together with the whole of all ends, and judges all actions as general rules." "Man has an idea of the whole of all ends, although he never fully attains to it" (105). In this system all rational creatures are reciprocal ends and means (177).[3])

"The whole world is considered as a universal system of all ends, as well through nature as freedom" (177). "Man acts according to the

[1]) References are to the first edition.
[2]) Also called a Kingdom.
[3]) See also 178.

idea of freedom, as if he was free, and *eo ipso* is free." Without freedom there would be no morality (121).

Our duty we judge from the possibility of a system of all ends — from the idea of the whole of all ends we determine the worth of every end — and we can be as sure of our duty as that a triangle must have three angles (200). "An action is bad, if the universality of the principle, according to which it is done, is contrary to reason" (134). "If all men speak the truth, a system of ends is possible among them, but as soon as only one lies, already his end does not harmonize with the others. Therefore there is also the universal rule, according to which the morality of an action is judged always thus: if all human beings should do it, would then also a unity (Zusammenhang) of ends be possible?" (173). — God alone is holy, but man can be virtuous. Virtue consists in self-mastery. God is "as it were the moral law itself, only thought as personified."

The difference in the presentation of Kant's Ethics in these Lectures from that in the „Fundamental Principles of the Metaphysic of Ethics" and in the „Critique of Practical Reason" is patent. Here the starting point is the idea of the end, of the system of all ends. That system is the foundation thought. Such a system is only possible through morality. Therefore the only legitimate use of reason is to act according to the moral law. Teleology is the guiding consideration.

This difference of treatment between it and the other ethical books of the eighties is partly the result, I judge, of the theological cast of the book. One discussion of ethics comes under the heading of the wisdom of God. He knows the system of all ends. In what then consists the wisdom of man? It is in the harmonizing of our ends with morality, for morality is concerned with the idea of the whole of all ends.

Another discussion, which is very important, is under the topic of creation. The end of creation is the perfection of the world. This consists in the use rational creatures make of their reason and freedom. What is the right use? That by which a general system of ends is possible.

Certainly it is interesting to find in Kant such a teleological treatment of ethics, which even deduces from the idea of a system of all ends the idea of morality. The method is the reverse of that in the „Fundamental Principles of the Metaphysic of Ethics", where the start is from the will good without qualification, and the movement is toward the Kingdom of ends.

In my previous article I remarked on the formula according to which one is "always" to judge of the worth of an action, viz., whether it admits of a unity of ends. The other statement is to be noted, that "an action is bad, if the universality of the principle, according to which it is done, is contrary to reason".

# Wundt über naiven und kritischen Realismus.

Von Dr. Rudolf Weinmann in München.

Der einzig gangbare Weg für die Erkenntnistheorie führt vom naiven zum kritischen Realismus. Die positive Wissenschaft ist ihn instinktiv gegangen — ihre Geschichte zeigt es. An ihrer Hand soll die abstrakte Erkenntnistheorie an die Auffindung der Erkenntnisprinzipien herantreten. Nicht aber soll sie dieselben in selbstherrlicher Begriffskonstruktion erfinden.

Von diesem allgemeinen Standpunkt aus unternimmt Wundt in einer bedeutenden Kundgebung (Philos. Stud. XII, 307—408; XIII, 1—105, 323—433) die Kritik der beiden bemerkenswertesten Gestaltungen der modernen positivistischen Erkenntnistheorie: der „immanenten Philosophie“ und des „Empiriokritizismus“. Diese Wundt'sche Aufsatzserie enthält naturgemäss auch vieles, was für die Kantprobleme von Wichtigkeit ist, und so darf eine Besprechung der Wundt'schen Ausführungen in den „Kantstudien“ nicht fehlen. Es folgt daher hier zunächst (unter I. und II.) eine rein referierende Wiedergabe der grundsätzlichen Aeusserungen Wundt's über den Wert jener beiden Standpunkte, und daran schliesst sich sodann (unter Nr. III.) eine kritische Würdigung der Wundt'schen Position, speziell unter dem Gesichtspunkt ihres Verhältnisses zu Kants Erkenntnistheorie.

## I.

Die immanente Philosophie (Hauptvertreter: Schuppe und Schubert-Soldern). Die beherrschende These dieser Richtung lautet: ‚alle Erkenntnis ist Bewusstseinsinhalt“. Und ihre entschiedene Opposition gilt der Anerkennung eines ausserhalb des Bewusstseins existierenden, von ihm unabhängigen, transscendenten „Dinges an sich“. Wirklich ist nur das, was Kant die „Erscheinung“ nannte. Für diesen ‚immanenten“ Standpunkt berufen sich seine Vertreter vor allem auf das Zeugnis des naiven Realismus. Sie begehen damit ihren ersten grossen Irrtum, denn das naive Bewusstsein kennt die Dinge nur als ihm „unabhängig gegenüberstehende Objekte“, nicht als Bewusstseinsinhalte. Und zur Reflexion angeregt wird es zugeben, dass die Dinge lediglich für das Denken, nicht aber, dass sie durch das Denken existieren. Vom naiven Realismus führt somit kein Weg zur Leugnung der vom Denken unabhängigen Existenz des Objekts. Die „Verdoppelung“ des Objekts — als gedachtes Ding und Ding ausserhalb des Bewusstseins — soll nun aber als logischer Widerspruch zum monistischen Standpunkte der i. Ph. nötigen. Es

ist richtig: die gemeine Erfahrung kennt den Gegenstand nur einmal, als wirklichen; ebenso die beginnende Reflexion, als gedachten. Daher die Subjektivierung der Objekte fast seit den Anfängen der Philosophie. Die Erfahrungswissenschaften aber haben in allmählicher, vorsichtiger Arbeit eine andere Lösung gezeitigt: der Gegenstand bleibt in seiner Unabhängigkeit bestehen und stellt sich dar als das begriffliche Endresultat der an dem unmittelbaren Wahrnehmungsinhalt vollzogenen, die subjektiven Elemente eliminierenden Kritik; und total verschieden hiervon ist die anschaulich gegebene Vorstellung, die auf den Gegenstand als sein Zeichen hinweist. Von einer Verdoppelung ist also gar keine Rede. Wohl aber kommt hierin der von der positiven Wissenschaft geübte Wahrheitsbegriff zur Geltung, wonach die Wissenschaft die Wirklichkeit durch den Begriff nachzubilden, nicht hervorzubringen habe. — Die i. Ph., als Vertreterin der „natürlichen Weltansicht", erklärt die Empfindungsqualitäten für ebenso „objektiv" wie Raum und Zeit. Sie stellt sich damit beiläufig auf den Standpunkt der alten Naturphilosophie und glaubt die ganze neuere Naturwissenschaft ignorieren zu dürfen. Ohne Recht und Grund. Denn die Naturwissenschaft ist, gleichfalls von der „natürlichen Weltansicht" ausgehend, in positiver Denkarbeit zu ihrem gänzlich verschiedenen, bekannten Standpunkt gelangt, für den schon der ungeheuere thatsächliche Erfolg spricht. Oder sollte beispielsweise die physikalische Optik ihre Arbeit umsonst gethan haben? — Wenn „die Auffassung der Aussenwelt nicht von der Aussenwelt selbst" unterschieden wird, wenn Sein und Bewusstsein identisch sind, kurz wenn es nur Bewusstseinsvorgänge als wahre Realität giebt, wie können wir dann doch eine Aussenwelt von rein subjektiven Bewusstseinsvorgängen unterscheiden, wie sind Naturwissenschaft und Psychologie überhaupt gegeneinander abzugrenzen?? . . . . Die immanente Philosophie meint durch Teilung des Bewusstseinsinhaltes zwischen Psychologie und Naturwissenschaft: letztere soll „das Gattungsmässige des Bewusstseins", erstere das individuelle Ich zum Gegenstand haben. Was des näheren noch dahin ergänzt wird, dass die Sinneswahrnehmungen der Naturwissenschaft, die reproduzierten Vorstellungen der Psychologie zugehören. Jedoch — es wäre „eine allgemeine Umkehrung der Wissenschaften gefordert", hätte die i. Ph. recht. Denn einstweilen gehören die Sinneswahrnehmungen zur Psychologie; und für die Naturwissenschaft kommen sie nur in Betracht, insofern sich in ihnen die von dem wahrnehmenden Subjekt unabhängige Wirklichkeit darstellt. Die notwendige Konsequenz der i. Ph. wäre, „die gesamte Naturwissenschaft der Psychologie einzuverleiben." Der prinzipielle Fehler bei alledem ist, dass man übersieht, dass nicht „verschiedene Erfahrungsinhalte, sondern verschiedene Gesichtspunkte der Betrachtung" der Scheidung in Naturwissenschaft und Psychologie zu Grunde liegen. Jene betrachtet das Objekt nach Abstraktion vom Subjekt, diese das Subjekt selbst samt seinem Einfluss auf die unmittelbare Erfahrung. Dies ist nun freilich für die i. Ph. nicht annehmbar, da nach ihr von dem Subjekt niemals abstrahiert werden kann. Aufs neue offenbart sich damit das „πρῶτον ψεῦδος" alles Subjektivismus, dass „keine Erfahrung anders denn als eine im Bewusstsein gegebene aufgefasst werden könne". — „Die immanente Philosophie legt im allgemeinen grossen Wert darauf, dass sie nicht mit dem reinen Subjektivismus oder Solipsismus verwechselt werde." Trotzdem ist sie ihm unrettbar verfallen. Weder empirisch — durch die Gemeinsamkeit der Wahrnehmungsinhalte —

noch logisch — aus dem Begriff des „gattungsmässigen Bewusstseins" heraus — vermag die i. Ph. eine haltbare „objektive Wirklichkeit" zu konstruieren. Das empirische Merkmal ist gegen alle Empirie, und das „gattungsmässige Bewusstsein" oder „abstrakte Ich" — dessen ganze Theorie stark an den Platonischen Apriorismus, Berkeleys transscendente Metaphysik, die „wunderbare Zeugungskraft des Fichte'schen Ich" erinnert — führt eine „leere Scheinexistenz", als deren „einzig realer Rest das subjektive und individuelle Ich zurückbleibt". — Die i. Ph. zeigt sich in jeder Hinsicht ausser Fühlung mit dem wirklichen wissenschaftlichen Denken. A priori will sie ihm — wie einst die Wissenschaftslehre Fichtes — seine Gesetze und Prinzipien vorschreiben. Während umgekehrt die abstrakte Erkenntnistheorie aus der Arbeit der einzelnen Wissenschaften ihre wichtigsten Anregungen wie ihre massgebenden Gesichtspunkte zu empfangen hat, um ihrerseits wieder fördernd auf jene zurückwirken zu können.

## II.

Der Empiriokritizismus (Avenarius' „Kritik der reinen Erfahrung"). Gemeinsam mit der i. Ph. ist dem Empiriokritizismus der Anspruch, die „natürliche Weltansicht", die „reine", „unverfälschte" Erfahrung wiederhergestellt zu haben, und die monistische Tendenz, die jede „Verdoppelung" als Grundirrtum anderer Erkenntnistheorien verurteilt. Innig berührt er sich mit ihr vor allem auch in seiner obersten Voraussetzung oder dem „empiriokritischen Befund", der sog. „Prinzipialkoordination", welche die unaufhebbare Zusammengehörigkeit von Ich und Umgebung, „Centralglied" und „Gegenglied" ausspricht. Gegen diese „Prinzipialkoordination" nun erheben sich die gleichen Bedenken wie gegen den Satz: „kein Objekt ohne Subjekt." Sie vermehren sich angesichts der näheren Interpretation der Pr. C.: vermöge der „empiriokritischen Substitution" tritt an die Stelle des Ich als eigentliches Centralglied das Centralnervensystem oder das System C. Aus den „Schwankungen" des Systems C sind alle Erfahrungsinhalte abzuleiten. — Diese Forderung wird ohne genügenden Beweis eingeführt. Ihre Basis ist keine festere als die des üblichen Materialismus. Der Zusammenhang mit der psychologischen Empirie ist ein äusserst loser. Denn nicht von konkreten Gehirnprozessen ist bei der Durchführung dieser Forderung die Rede, sondern an ihrer Stelle erscheint ein rein formaler, abstrakt-begrifflicher Schematismus, aufgebaut auf Generalbezeichnungen für komplexe Vorgänge (wie „Ernährung", „Uebung" etc.). Die Aehnlichkeit mit der Herbart'schen Seele und ihren Störungen und Selbsterhaltungen beweist, dass das System C im Grunde eine metaphysische Substanz, nicht das konkrete Gehirn ist. Die absolute Vernachlässigung der unmittelbar gegebenen psychologischen Werte zeugt wenig von „reiner Erfahrung". Bei dem durchaus hypothetischen Charakter der „Schwankungen" des Systems C kann von einer Zurückführung des „Unbekannten" (?!) — Psychischen — auf das „Bekannte" nicht die Rede sein. Umsoweniger als im Grunde ja doch von den Bewusstseinsvorgängen als dem allgemein Geläufigen und Bekannten ausgegangen wird. Endlich ist nicht einmal die so sehr verdammte „Verdoppelung" vermieden, indem der „abhängigen Vitalreihe" — den unmittelbaren Erfahrungsaussagen — die „unabhängige Vitalreihe" — eben die Schwankungen des System C — gegenübertreten. — Charakteristisch für den Empiriokritizismus

ist ferner seine dialektische Methode: es fehlt nicht die rein logische Ableitung der Begriffe aus einem Urbegriff (dem System C), die Selbstbewegung der Begriffe durch die Macht der Verneinung verbunden mit der beliebten Dreiteilung („Selbsterhaltung des Systems C" — „Vitaldifferenz" — „Aufhebung der Vitaldifferenz"); selbst der Hegel'sche „Kreislauf der Idee" und der Abschluss der Weltanschauungen durch eine „absolute Philosophie" findet sich wieder in Gestalt des „natürlichen Weltbegriffs", in welchem Anfang und Ende der Philosophie zur Deckung kommen. — Eine grosse Rolle spielen in der „Kr. d. r. E." die Prinzipien „der Oekonomie des Denkens" und „der reinen Beschreibung". Das erstere, didaktisch und methodologisch gewiss berechtigt, wird von Avenarius vorzugsweise in seiner metaphysischen, unhaltbaren Bedeutung angewendet. Dass der einfachste „Weltbegriff" auch der wahre sei, ist eine willkürliche, unbewiesene Annahme und macht die Philosophie zur Begriffsdichtung, für die nicht logisch-wissenschaftliche, sondern ästhetisch-teleologische Interessen ausschlaggebend sind. Die Folge ist, dass unbequeme Thatsachen zu gunsten der Einfachheit des Ganzen unterdrückt werden. Wogegen das Hauptprinzip und Ideal der exakten wissenschaftlichen Forschung, alle Thatsachen zu berücksichtigen und in einen widerspruchslosen begrifflichen Zusammenhang zu ordnen, unberücksichtigt bleibt. Das „Prinzip der reinen Beschreibung" — auch seitens der Naturwissenschaft neuerdings vielfach gefordert — tritt in skeptischer Opposition der „erklärenden" Wissenschaft entgegen. Aber man versäumt hierbei, festzustellen und sich darüber klar zu werden, was „Erklärung", „Beschreibung" im Grunde sei. Man opponiert — mit Recht natürlich — gegen den Missbrauch der Erklärung (Einführung von „Kräften" etc.). Die Erklärung als solche aber, welche die Dinge begrifflich nach Grund und Folge ordnet, wird davon nicht getroffen; — und übrigens von ihren Bekämpfern selbst geübt. Am weitesten von „reiner Beschreibung" (Wiedergabe konkreter Dinge in ihrer Existenz und Aufeinanderfolge) entfernt zeigt sich jedenfalls Avenarius selbst. Dass er vielmehr durchaus metaphysischer Welterklärer ist, illustrieren schlagend die Verwandtschaftsbeziehungen der „Kr. d. r. E." zu anderen philosophischen Systemen. — Von der Verwandtschaft mit Hegels Dialektik und den Beziehungen zu Herbarts „Seele" war schon die Rede. Der Zug zur mathematischen Methode und die ganze ontologische Denkweise verbindet Avenarius zugleich mit Herbart und Spinoza. Die Behandlung von „Bewusstsein", „Wissen", „Wille" als gänzlich fragwürdiger Bestand, die Ableitung aller geistigen Werte aus den Schwankungen des Systems C stempelt den Empiriokritizismus unwiderleglich zu einer Entwicklungsform des Materialismus. Scholastisch endlich ist der auf die verschiedensten Probleme gleichförmig angewandte Begriffsschematismus und die Tendenz zu eigenartigen Begriffs- und Wortbildungen; worin der Empiriokritizismus alle Scholastizismen neuerer Philosophen weit hinter sich lässt. —

Der Empiriokritizismus steht in unüberbrückbarem Gegensatz zum Standpunkt der Naturwissenschaft. Für die Naturwissenschaft giebt es keine räumliche oder zeitliche Einschränkung der Erkenntnis auf thatsächliche Erfahrung. Die Konsequenz der „Prinzipialkoordination" — keine Umgebung ohne Centralglied — wäre eine solche Einschränkung und demzufolge die Streichung ganzer Wissenschaftsgebiete (Geologie, Astronomie). R. Willy zieht diese abenteuerliche Konsequenz; Avenarius glaubt die Schwierigkeit durch

Einführung des „potentiellen" Centralgliedes zu lösen. Aber das „potentielle C. Gl." ist ein rein logisch-scholastisches Scheingebilde ohne alle konkrete Wirklichkeit — und die ganze Schwierigkeit ist lediglich durch die unhaltbare, empirisch nicht begründete Prinzipialkoordination heraufbeschworen. — Ebenso widerspruchsvoll ist der psychologische Standpunkt des E. Kr. Die Definition der Psychologie als Wissenschaft, welche „die Erfahrungen unter dem Gesichtspunkt ihrer Abhängigkeit vom Individuum (vom System C) betrachtet", lässt Psychologie einerseits mit Erkenntnistheorie und Philosophie im Sinne der „Kr. d. r. E.", andererseits mit Gehirnphysiologie zusammenfallen. Statt die Psychologie der Naturwissenschaft zu koordinieren, entspr. der Eigentümlichkeit der Betrachtungsweise, wird sie so, durchaus materialistisch, zu einem Zweig der Physiologie gemacht. Mit der Selbständigkeit der Psychologie als Wissenschaft muss natürlich auch jede selbständige „psychische Kausalität" und weiterhin der „psychophysische Parallelismus" fallen. An ihre Stelle tritt der Begriff der „logischen Abhängigkeit" der geistigen Werte von der „unabhängigen Vitalreihe", der Begriff der „Funktion". Da aber eine Ableitung des Geistigen aus dem Körperlichen unter allen Umständen aussichtslos bleibt, so kann ihr auch durch die Einführung des Funktionsbegriffes nicht aufgeholfen werden. Dieser mathematische Begriff erscheint vielmehr in sehr uneigentlichem Sinne angewandt. Noch dazu giebt er Anlass zu einem argen Widerspruch: indem nämlich Avenarius den als „unhaltbar und widersinnig" bekämpften Parallelismus alsbald als „empirischen" Parallelismus wieder anerkennt (nur als „metaphysischen" verwirft), Funktion und Parallelität sich aber ausschliessen. Da die neuere Psychologie gleichfalls nur von einem „empirischen" Parallelismus weiss, wird überdies der ganze Kampf gegen den Parallelismus hinfällig. —

Aehnlich wie die immanente Philosophie erweist sich der Empiriokritizismus als weitabliegend von wirklicher wahrer Wissenschaft. Diese erkennt als ihre erste Pflicht Achtung vor den Thatsachen — dem Empiriokritizismus ist alles die Durchführung seines einfachen Schemas; die Wissenschaft ist Entwicklung, Leben und Bewegung — der Empiriokritizismus ein abgeschlossenes System; die Wissenschaft setzt Metaphysik an den Schluss — der Empiriokritizismus an den Anfang.

Immanente Philosophie und Empiriokritizismus haben den mittelbaren Wert konsequent und scharfsinnig durchgeführter Gedankensysteme. Positiv betrachtet sind beide philosophische Irrwege. —

## III.

Dies die Hauptresultate der Wundt'schen Kritik und aus der reichen Fülle seiner Argumente die markantesten. Das Angeführte spricht für sich selbst und es bedarf kaum der Hinzufügung, dass dieser erste gewichtige Streich, der gegen die Verirrungen der neuesten positivistischen Erkenntnistheorie geführt wird, die Wundt'sche Abhandlung zu einer hochbedeutsamen litterarischen Erscheinung stempelt. Die Unhaltbarkeit, die Widersprüche, der durchaus metaphysische Charakter der gegnerischen Standpunkte, ihre völlige Unvereinbarkeit mit Sinn und Wesen der positiven Wissenschaft (speziell der Naturwissenschaft) wird ebenso vornehm wie vernichtend nachgewiesen. Ungemein sympathisch und vom Geiste echter, besonnener Wissenschaftlichkeit getragen ist der all-

gemeine Grundsatz, zu dem sich Wundt bekennt: Achtung und Beachtung der Thatsachen und der positiven Wissenschaft beim Aufbau von Erkenntnistheorie und Philosophie. — Nicht ganz fest gefügt dagegen erscheint die Kritik Wundts da, wo es gilt, der immanenten Philosophie und dem Empiriokritizismus eine positive erkenntnistheoretische Anschauung entgegenzusetzen. Gewiss zeigt sich Wundt durchaus als Vertreter des Realismus;[1]) aber eben mehr negativ als positiv. D. h. er verteidigt ihn mit Entschiedenheit gegen diejenigen, die über ihn hinwegschreiten zu können vermeinen — (ganz besonders überzeugend S. 396 ff. in Bd. 12) —, aber er wird unentschieden und unbestimmt, wenn es darauf ankommt, das letzte Wort im Sinne der realistischen Grundanschauung auszusprechen. Dazu aber gehört die unbedingte Anerkennung der unabhängigen Existenz des Objekts und in Konsequenz davon die Anerkennung der „Verdoppelung", des „Dualismus" als für die erkenntnistheoretische Betrachtungsweise unvermeidbar.[2]) Wundt weist zwar die Ansicht zurück, es sei jeglicher Dualismus ein philosophisches Verbrechen — aber doch sucht er ihn selbst zu überwinden; er erkennt das unabhängig existierende Objekt an — aber er definiert es als den aus der unmittelbaren Wahrnehmung abgezogenen „Begriff". Ausserdem gilt seine Opposition mehr der psychologischen Falschheit des „immanenten" Standpunktes, der „Prinzipialkoordination", etc., als ihrer logischen Unhaltbarkeit. Ja er giebt mehrmals direkt zu, dass die Behauptungen des Gegners — „kein Objekt ohne Subject", u. ä. — als Resultat „erkenntnistheoretischer Reflexion" richtig seien. Mit all' dem — es sei insbesondere auf S. 335, 336, 343, 384 im 12. Band verwiesen — bietet Wundt nicht ganz unbedenkliche Angriffsflächen. Denn in erkenntnistheoretischen Dingen geben eben gerade logisch-erkenntnistheoretische Erwägungen den Ausschlag, nicht psychologische. Und das unabhängige Ding = Begriff setzen — heisst das nicht selbst „subjektivistisch" und „immanent" philosophieren? . . . Doch diese Schwächen neben der meisterhaften, überlegenen negativen Kritik dürfen wir Wundt nicht allein aufs Konto setzen. Unsere ganze Philosophie ist im monistischen Vorurteil, im Subjektivismus und Psychologismus befangen. Das zeigt sich weit über die extremen Richtungen der immanenten Philosophie und des Empiriokritizismus hinaus auch im realistischen Lager. — Dazu kommt als verhängnisvolle Schranke speziell für den Realismus das bedingungslose Festhalten am Kantianismus und seiner Lehre vom „Ding-an-sich" als dem unerkennbaren und unbestimmbaren x. An dieser Schranke macht auch Wundt Halt. Nicht ausgesprochenermassen; aber indem er es vermeidet, sich über das unabhängig Existierende nur irgend näher auszulassen, hindert er uns zum mindesten nicht, ihn zu den Anhängern des grossen X zu zählen. Nun vergesse man aber nicht, dass die positivistische Skepsis zum grossen Teil durch die Schwächen und Widersprüche des Kantianismus hervorgerufen wurde, deren Korrektur sie darstellt; und dass sie dem Realismus gegenüber solange relativ existenzberechtigt bleibt, als sich derselbe

[1]) Im Sinne des bekannten erkenntnistheoretischen Typus; in einem weiteren — zu weiten — Sinne führt Wundt auch immanente Philosophie und Empiriokritizismus als „Gestaltungen des neueren philosophischen Realismus" ein (S. 317. Bd. 12).

[2]) S. des Ref. Abhdlg. „Die erkenntnistheoretische Stellung des Psychologen". Ztschrft. f. Psychol. Bd. 17, S. 215 ff.

mit diesen Schwächen und Widersprüchen, die in der problematischen und darob tausendfach diskutierten Natur des Kant'schen „Dinges-an-sich" gipfeln, solidarisch erklärt. Die — allzu radikale — Korrektur dieses Begriffes durch den Positivismus bestand darin, dass er ihn einfach — strich. Aber es giebt einen anderen Weg, wodurch der Realismus sich selbst und zugleich den unsterblichen Teil der Kant'schen Philosophie (von welcher der Positivismus nichts übrig zu lassen droht) retten kann. Dieser Weg ist: Festhalten an der unabhängigen Existenz des Dinges, Einräumen seiner relativen „Unerkennbarkeit", insoferne wir es nicht unmittelbar erfassen können, zugleich aber — über Kant hinausgehend! — positive Bestimmung desselben, wozu uns zahlreiche und gewichtigste Gründe berechtigen und zwingen, woran uns keiner hindert.[1]) Erst wenn der Realismus sein transscendentes x in eine reale Grösse auflöst, wird er den endgiltigen Sieg über die konkurrierenden erkenntnis-theoretischen Hypothesen davontragen. Denn erst dann ist er wahrer, konsequenter, widerspruchloser Realismus.

[1]) S. des Ref. „Wirklichkeitsstandpunkt". Voss 1896.

---

**Anmerkung der Redaktion.** Der vorstehende Artikel stammt von einer Kant abgewandten philosophischen Richtung. Es ist nun interessant, zu sehen, dass auch im Lager der Kantianer eine in ganz demselben zustimmenden Sinne gehaltene Abhandlung über die Wundt'schen Auslassungen speziell über die immanente Philosophie erschienen ist. Die „Revue de l'Université de Bruxelles" brachte sie im Oktober 1896; sie ist verfasst von Georges Dwelshauvers und trägt den Titel „Réalisme naïf et Réalisme critique". Ihr leitender Gesichtspunkt ist der Gegensatz, in den sich die immanente Philosophie zum Kantianismus gestellt hat. Wundt sei zwar kein Anhänger des transscendentalen Idealismus, stehe aber doch Kant sehr nahe.

Was aber noch merkwürdiger ist als diese Anerkennung, die Wundt von so entgegengesetzten Seiten aus erfährt, freilich den Kenner der Kantischen Philosophie nicht verwundern kann, ist die Thatsache, dass die Entgegnung, die auf Wundts Angriff erfolgt ist, Kant zum Bundesgenossen der immanenten Philosophie erklärt. Diese „Erwiderung auf Prof. Wundt's Aufsatz ‚Ueber naiven und kritischen Realismus'" von R. von Schubert-Soldern ist (ebenso wie Wundts Abhandlung) in den „Philosophischen Studien" (XIII, 305—317) veröffentlicht. Ihre Tendenz ist, einerseits missverständliche Auffassungen Wundts in Betreff der immanenten Philosophie zurückzuweisen, andrerseits zu zeigen, dass in Schuppe, den Wundt vorzugsweise berücksichtigt hat, durchaus nicht immer alle unter dem „etwas unglücklichen Ausdruck ‚Immanente Philosophie'" zu begreifenden philosophischen Richtungen mitgetroffen werden. Eher noch als Schuppe sei Kant als der gemeinsame Ausgangspunkt dieser Bestrebungen zu bezeichnen, der freilich auch „für Viele mehr ein wichtiger Durchgangs- als Ausgangspunkt" gewesen sei.

---

# Mainländers Kantkritik.

Von Dr. Fritz Sommerlad in Giessen.

Die wenig bekannte Kantkritik Philipp Mainländers, des Verfassers der „Philosophie der Erlösung“,[1]) den Lesern der „Kantstudien“ in ihren Hauptzügen vorzuführen, ist die Absicht folgender Zeilen. Sie haben nicht den Zweck, eine Nachkritik dazu zu liefern, die sich den Kennern Kants und der Kantlitteratur, je nach ihrem Standpunkte, zumeist von selbst ergeben wird. Eine Darlegung aber ist unserer Ansicht nach am Platze, weil mit dem System unseres Kritikers auch seine Kritik wenig Beachtung gefunden hat, die sie, wie diese Mitteilung zu beweisen hofft, wenn auch nicht ihrem ganzen Umfange nach, in der That verdient. Da sie sich teilweise mit einer Kritik Schopenhauers, die durchaus beachtenswert ist,[2]) verschlingt, so wird es schon allein darum angebracht sein, sie für sich einmal im Zusammenhange kurz darzustellen. —

[1]) Philipp Batz (Mainländer ist sein Schriftstellername), geboren am 5. Okt. 1841 zu Offenbach a. M., der Sohn eines Fabrikanten evangelischer Konfession, wurde, nachdem er hauptsächlich auf der Handelsschule zu Dresden ausgebildet war, Kaufmann, hielt sich längere Zeit in Neapel auf, machte Reisen und lebte dann abwechselnd in Offenbach und Berlin. Er beschäftigte sich neben seinem mit Liebe erfassten Berufe, in dem er sich auszeichnete, mit dichterischen und wissenschaftlichen Arbeiten, seitdem er Schopenhauer kennen gelernt hatte, namentlich mit Philosophie; eingehender erst seit 1866. Einem inneren Antriebe folgend, diente er noch im 34. Lebensjahre als Kürassier, schrieb in den siebziger Jahren den ersten Band seines Hauptwerkes „Die Philosophie der Erlösung“, dessen Anhang die „Kritik der Lehren Kants und Schopenhauers“ bildet; den zweiten Band, den seine Schwester nach seinem Tode herausgab, in den letzten 5 Monaten seines Lebens, aus dem er Ende März 1876 zu Offenbach freiwillig schied. — Der I. Band der Philos. d. Erlös. erschien 1876 (Berlin bei Hofmann), der II. Band 1886 (Frankfurt bei Koenitzer), jetzt in 3. bezw. 2. Aufl. 1894 bei Hübscher & Teufel in Köln. Sein Werk, das „eine Fortsetzung der Lehren Kants und Schopenhauers und eine Bestätigung des Buddhaismus und reinen Christentums“ sein soll (Philos. der Erlös. I, S. VIII), will „dem Individuum sein zerrissenes und zertretenes, aber unverlierbares Recht wiederherstellen, zugleich auch den Atheismus wissenschaftlich begründen“ (a. a. O.).

[2]) Auch Edmund Pfleiderer erkennt dies mit folgenden Worten an: „Sachlich ist die ins Detail gehende Kritik vielfach sehr treffend; in schlagendster Weise werden die Einwände ausgeführt, die schon Volkelt und von Hartmann selbst gebracht haben“ (Jen. Litt. Zeit. 1877, S. 295). Pfleiderer scheint anzunehmen, Mainländer habe von Hartmanns Schriften gekannt und ihm trotzdem „absolut verschwiegen“. Der II. Bd. der Philos. d. Erlös. war damals noch nicht erschienen; dort findet sich eine im Tone freilich abstossende Beurteilung oder besser Verurteilung der „Philosophie des Unbewussten“, die den Standpunkt Mainländers dem v. Hartmanns gegenüber klarstellt.

In der kurzen Vorrede zu seiner Arbeit nimmt Mainländer Stellung zu der Kritik, die sein Lehrer und Meister Schopenhauer an Kant geübt hat. Dieser habe sehr wesentliche Irrtümer in den Hauptwerken Kants vernichtet, sie aber doch nicht gänzlich von Fehlern gereinigt und ausserdem eine von Kant gefundene ausserordentlich wichtige Wahrheit gewaltsam unterdrückt. Er billige unbedingt die transscendentale Aesthetik, während sie das Gift eines grossen Widerspruches in sich enthalte; dagegen führe er einen Vernichtungskampf gegen die transscendentale Analytik, welcher, in der Hauptsache, unberechtigt sei und nur aus seiner Ueberschätzung der Bedeutung des Verstandes und der Intuition sich erkläre (Philos. d. Erlös. I, 362). Mainländer ist mit vielen darüber einig, dass gleich der Anfang der Kr. d. r. V. Kant zu gewaltiger Höhe emporhebe: „die Abtrennung des Raumes und der Zeit von der Welt ist die grösste That auf dem Gebiete der kritischen Philosophie gewesen und wird auch durch keine andere je übertroffen werden. — — Dieser grossen Errungenschaft droht keine ernstliche Gefahr mehr; sie gehört zu den wenigen Wahrheiten, die in den Besitz der menschlichen Erkenntnis übergegangen sind“ (365). — So bedeutend diese Leistung nun aber war, so kann sie, wie unser Kritiker meint, nicht völlige Aufklärung über das Wesen von Raum und Zeit verschaffen; ja sie verführte den grossen Philosophen durch einen in ihr liegenden Irrtum zu einem ganz falschen Standpunkte, gegen seinen eigenen Willen. „Denn so gewiss es ist, dass R. und Z. den Dingen an sich nicht inhärieren, so gewiss ist es auch, dass sie nach den Bestimmungen Kants [1]) keine Formen (der Sinnlichkeit) a priori sein können und auch in der That nicht sind“ (367). In der Kantischen Auffassung dieser Frage, in der er, über Locke hinausgehend, auch die primären Eigenschaften den Dingen an sich absprechen konnte, liegt in Wahrheit schon der empirische Idealismus („der die empirische Realität aufhebt“, S. 454), den Kant von seinem System geflissentlich fern halten will: mit dem Raume fällt nach seiner Auffassung die Ausdehnung, mit der Zeit die Succession an den Dingen an sich fort; es bleibt als Reales ein mathematischer Punkt, ohne Entwicklung und ohne Bewegung, übrig (368 f. 552. 404). „Er hat das Erscheinende, den Grund der Erscheinung, wenigstens für menschliches Denken, vernichtet“ (369). — Nachdem Mainländer dieses allgemeine Urteil vorausgeschickt hat, durchwandert er die transscendentale Analytik, deren wichtigste Gedankengänge er in dem folgenden Abschnitte (369—386) ausserordentlich klar und scharf heraushebt. Es ist nicht nötig, diese Uebersicht hier mitzuteilen; nur einige knappe kritische Bemerkungen Mainländers mögen angeführt werden. Für seine unten näher auszuführende Theorie einer besonderen Verstandesform Materie ist hier einstweilen eine vorläufige Feststellung zu erwähnen. „Kant“, sagt Mainländer, „macht einen strengen Unterschied zwischen Anschauungen und blossen Empfindungen. Die Anschauungen sind Einschränkungen der vor aller Erfahrung in uns liegenden reinen Anschauungen R. und Z., sodass wir, ohne einen Gegenstand gesehen zu haben, a priori mit voller Gewissheit aussagen können, er habe eine Gestalt und stehe notwendigerweise in einem Verhältnisse der Zeit. Die blossen Empfindungen dagegen, wie Farbe, Temperatur, Geruch etc. ermangeln eines ähnlichen transscendentalen Grundes. Somit irren alle die blossen Empfindungen heimatlos in der transscendentalen Aesthetik herum, weil Kant keine

[1]) Kr. d. r. V. (Kehrbach) S. 52, Nr. 4 u. 5 und S. 58, Nr. 2, S. 59, Nr. 4 u. 5.

Form unserer Sinnlichkeit auffinden konnte, die sie schützend unter sich genommen hätte, wie der unendliche Raum alle Räume, die unendliche Zeit alle erdenklichen Zeiten" (378. 379). — Die Lehre Kants von der Anticipation der Wahrnehmungen, wonach die Eigenschaft der Empfindungen, dass sie intensive Grössen sind, einen Grad haben, a priori erkannt werden könne, weist unser Kritiker ungläubig mit Goethes Worten zurück: „Der Philosoph, der tritt herein und beweist euch, es müsst' so sein" (381). — Am Ende dieses Abschnittes stellt Mainländer die Frage: Was lehren uns die Analogien der Erfahrung? und antwortet: „Sie lehren, dass, wie die Verbindung der Teilvorstellungen [die durch die Sinnlichkeit mit ihren Formen R. und Z. und die subjektiven Empfindungen der Sinne hergestellt werden, S. 369 f.] zu Objekten ein Werk des Verstandes ist, auch die Verknüpfung dieser Objekte unter einander von dem Verstande bewerkstelligt wird" (384). Die Konsequenzen, die sich aus dieser Lehre ergeben, zieht Kant kaltblütig und gelassen; man vergleiche die Stellen Kr. d. r. V. 126. 134. 135 und Prol. (Reclam) 102: die empirische Affinität ist die blosse Folge der transscendentalen; Natur bringen wir selbst hervor, der Verstand ist Quelle der Gesetze der Natur, er schreibt sie dieser vor. „Noch niedergeschlagener als am Schlusse der transscendentalen Aesthetik stehen wir am Ende der Analytik! Die Teilvorstellungen eines Erscheinenden, das man = 0 setzen muss, jenes mathematischen Punktes [s. oben], verarbeitet der Verstand zu Scheinobjekten in einem Scheinnexus. In den Schein der Sinnlichkeit trägt der Verstand durch Verbindung neuen Schein. Die Gespensterhaftigkeit der Aussenwelt ist unaussprechlich grauenhaft!" (385). — Aber trotz des verfehlten empirischen Idealismus steckt nach Mainländers Ansicht in der Analytik ein richtiger Kern, den Schopenhauer eben nicht erkannt hat: der Gedanke der Synthesis des Mannigfaltigen und die Hervorhebung der Zeitvorstellung für unsere Erkenntnis. „Diese beiden", erklärt Mainländer, „sind die unzerstörbare Krone auf dem Leichnam der Kategorien" (386). —

Der nächste Abschnitt (386—397) ist vielleicht der interessanteste in der ganzen Kritik. Er will feststellen, dass nach Stellen der Analytik der unendliche Raum und die unendliche Zeit nicht Formen unserer Sinnlichkeit, und dass sie überhaupt nicht Gebilde a priori sein können. —

Nach der Lehre der Analytik kann die Verbindung eines Mannigfaltigen niemals durch die Sinne in uns kommen, sondern sie ist nach Kr. d. r. V. 661 allein eine Sache des Verstandes. Lässt sich nun mit Sätzen Kants beweisen, dass der unendliche Raum und die unendliche Zeit nicht ursprünglich als wesentlich einige, allbefassende, reine Anschauungen in der Sinnlichkeit liegen, sondern Produkte einer ins Unendliche fortschreitenden Synthesis des Verstandes sind, so ist damit auch bewiesen, dass die Erklärung der Aesthetik, R. und Z. seien apriorische reine Anschauungen oder Formen der Sinnlichkeit, unhaltbar ist. Dieser Beweis ist leicht zu führen: man vergleiche nur gewisse Stellen der Analytik[1]) mit den verschiedenen Aeusserungen der Aesthetik, z. B. S. 52, Nr. 4, und man wird zugestehen, dass ein reinerer, vollständigerer Widerspruch gar nicht gedacht werden kann. In der Aesthetik ist Form der Anschauung mit reiner Anschauung stets identisch, in der Analytik werden sie aufs schärfste

[1]) Kr. d. r. V. S. 117, „Nun ist offenbar" u. s. w. S. 159 unten. S. 160 „ich denke mir darin" u. s. w. und besonders S. 678, Anm.

gesondert, und Kant erklärt ausdrücklich, der Raum als reine Anschauung sei mehr als der Raum als blosse Form, nämlich Zusammenfassung eines Mannigfaltigen vermittelst der Synthesis des Verstandes. Nach der durch die Analytik berichtigten Ansicht Kants sind also der unendliche Raum und die unendliche Zeit nicht ursprüngliche Formen der Sinnlichkeit, sondern Verbindungen, die, nach Kants eigener Auffassung, dann eben, als allein durch den Verstand möglich, eigentlich in die Analytik gehörten. In den Erklärungen der Aesthetik steckt also gegenüber der richtigeren (aber immer noch nicht völlig richtigen!) der Analytik jenes Gift des Widerspruchs, das Schopenhauer nicht wahrgenommen hat. — Es fragt sich nun aber weiter, ob denn R. und Z. als Verbindungen für a priori angesehen werden dürfen. Wenn Kant Kr. d. r. V. 116 sagt: „R. und Z. können nur durch Synthesis des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Receptivität darbietet, erzeugt werden," so stellt man natürlich sofort die Frage: was ist denn dieses Mannigfaltige? Da das Produkt, die Verbindung: unendlicher Raum und unendliche Zeit a priori sein soll, so müssen doch auch dessen elementare Bestandteile a priori gegeben sein. Was das aber für apriorische Elemente sein könnten, erfahren wir von Kant nicht. Die Sinnlichkeit bietet aber thatsächlich weder für die Erzeugung des Raumes noch für die der Zeit irgend ein apriorisches Datum. Für die Behauptung der Ansicht, der unendliche Raum und die unendliche Zeit seien a priori, giebt es nur eine Möglichkeit in der in der Aesthetik ausgesprochenen Auffassung, dass sie eben als reine Anschauungen vor aller Erfahrung fertig in uns vorhanden sind — diese Auffassung hat aber Kant ja eben selbst in der Analytik aufgegeben, indem er R. und Z. entstehen lässt. Somit bleibt nach Mainländer ein einziger Ausweg: Sind der unendliche Raum und die unendliche Zeit Verbindungen, und sie sind es nach der Analytik Kants und nach Mainländers eigener Meinung, so können sie nur aposteriorische Verbindungen sein. Dann ist ihre Entstehung etwa folgendermassen zu erklären: Unserer Einbildungskraft bietet sich zur Erzeugung des unendlichen Raumes das weitausgedehnte Luftmeer dar, zu dem sie die gesamte sichtbare und unsichtbare, aber als körperlich nachweisbare Welt aller Gegenstände hinzufügen kann; alles dies kann sie zusammengesetzt vorstellen, nachdem freilich von dem alle gegenständliche Welt ausmachenden und erfüllenden Inhalte, der an sich nach Mainländers Willensphilosophie als individueller Wille, Wirksamkeit bezeichnet wird, abgesehen worden ist. So können wir einen Raum konstruieren, der insofern unendlich genannt werden darf, als nirgends ein Hindernis eintreten kann, jene Synthesis fortzusetzen. Ebenso bietet uns unser inneres Leben einen fortgesetzten Wechsel von Empfindungen, die wir in eine Verbindung bringen, indem wir von dem erfüllenden Inhalte absehen und nur auf den Uebergang von einem Augenblick zum andern achten; auf solche Weise können wir die Vorstellung einer unendlichen Zeit gewinnen, die freilich nie Anschauung ist, sondern nur in dem Gedanken liegt, dass der Fortgang einer derartigen Synthesis nie gehemmt werden könne.[1]) — Indem wir bei diesen Verbindungen von allem Inhalte absehen, handelt unsere Vernunft allerdings gegen alle Thatsachen, sie ist perversa ratio, und es wäre unbedingt verkehrt, diesen Umstand vergessend, jene leeren, künstlich inhaltslos gemachten Gebilde der Einbildungskraft für

[1]) Vgl. auch Philos. d. Erlös. I, S. 141.

etwas Wirkliches nehmen zu wollen. Der unendliche Raum und die unendliche Zeit sind eben durchaus Phantasieerzeugnisse, die indessen ihren eigentümlichen Wert und Gebrauch besitzen. Von dem Philosophen aber darf dieser kritische Standpunkt niemals verlassen werden. — Bei dieser Theorie bleibt freilich nun noch eine Frage zu beantworten. Würden wir die Vorstellungen eines unendlichen Raumes und einer unendlichen Zeit aus den Vorstellungen der gegebenen Erfahrungsgegenstände und mit Hilfe der Einbildungskraft und jener Abstraktion vom Inhalte allein jemals herstellen können? „Nein", heisst die Antwort Mainländers, und Kant hat etwas ganz Richtiges mit seinen Formen R. und Z. angedeutet: ohne in uns liegende apriorische Formen wäre eine solche räumliche und zeitliche Konstruktion gar nicht möglich. Aber diese Formen sind nicht Formen der sinnlichen Anschauung, wie bei Kant, sondern apriorische Formen des Verstandes bezw. der Vernunft. Indem Mainländer mit Schopenhauer den Begriff des Verstandes anders, als es sonst üblich ist, fasst und ihn für diejenige Eigenschaft des Subjekts erklärt, deren einzige Funktion es ist, von der Veränderung im Sinnesorgan aus nach der Ursache derselben zu suchen (eine Funktion, die Mainländer das Causalitätsgesetz nennt)[1]), nimmt er für den Verstand gewisse Formen an, die zur näheren Bestimmung des durch das Kausalitätsgesetz gewonnenen Objektes dienen. Eine dieser Formen ist nun also jene Form für die Raumbestimmung an dem Objekt, die unser Philosoph den Punkt-Raum nennt. Er versteht darunter die apriorische Eigentümlichkeit des erkennenden Subjekts, dem nach dem Kausalitätsgesetze gefundenen Objekt nach drei Dimensionen da eine Grenze zu geben, wo es aufhört, auf das Subjekt einzuwirken. Punkt-Raum nennt er diese Form, weil sie sich unter dem Bilde eines Punktes vorstellen lässt, der sich auf Einwirkungen hin nach drei Richtungen ausdehnen kann. Dabei bleibt vorausgesetzt, dass die Dinge an sich Ausdehnung besitzen. Diese kann ihnen das Subjekt nicht erst borgen; aber dass sie in unserem Vorstellen gerade räumliche Gestalt annehmen, das ist die Wirkung dieser Verstandesform Raum. Der Punkt-Raum, den wir durch die Erfahrung erst gebrauchen lernen, lässt sich dann auch durch bloss vorgestellte Objekte beliebig ausdehnen, und kann so auch (in der Phantasie) als unendlich ausgedehnt vorgestellt werden.[2]) — Für die aposteriorische Verbindung Zeit ist eine apriorische Form der Vernunft vorauszusetzen. Vernunft ist für Mainländer dasjenige Erkenntnisvermögen, welches die Teilvorstellungen (objektivierten Sinneseindrücke) zu einer ganzen Vorstellung, einem Gesamtobjekt, zusammen fügt. Ihre Funktion ist die Synthesis.[3]) Sie hat eine Form a priori, die Gegenwart. Unser Inneres, in stets wechselnder Bewegung, wird uns gelegentlich bewusst; der Augenblick, wo dies geschieht, wo die Bewegung gleichsam unser Bewusstsein berührt, ist für die Vernunft die Gegenwart. Mit jedem „Punkte der Bewegung" haben wir eine neue Gegenwart; „wir leben fortwährend in der Gegenwart auf Kosten oder durch den Tod der Gegenwart".[4]) Diese Form sondert, wie man sieht, für unsere Vorstellung das Chaos der Bewegung unseres Inneren. Indem sich die Vernunft nun des Ueberganges von Gegenwart zu Gegenwart bewusst wird

[1]) Vgl. Philos. d. Erlös. I, S. 5.
[2]) Vgl. auch Philos. d. Erlös. I, S. 6 f.
[3]) Vgl. Philos. d. Erlös. I, S. 9 f.
[4]) Vgl. Philos. d. Erlös. I, S. 14.

lässt sie von der Einbildungskraft die entschwindende Gegenwart festhalten und verbindet sie mit der entstehenden; dazwischen liegt nun ein Stück Bewegung, ein erfüllter Uebergang von einem Punkte zum nächsten. So wird eine Reihe von Gegenwartspunkten, zwischen denen erfüllte Uebergänge liegen, hergestellt: damit ist Wesen und Begriff der Vergangenheit gewonnen. Eilt die Vernunft nun der Bewegung voraus und verbindet die kommende Gegenwart mit der folgenden, so gewinnt sie eine Reihe von Punkten, zwischen denen wieder erfüllte Uebergänge liegen werden: sie gewinnt Wesen und Begriff der Zukunft.[1]) Verbindet sie jetzt die Vergangenheit mit der Zukunft zu einer idealen festen Linie von unbestimmter Länge, auf welcher der Punkt der Gegenwart weiter rollt, so hat sie die Zeit. Als Voraussetzung aller dieser Verbindungen bleibt ein Reales anzunehmen, die reale Bewegung oder Succession.[2])

So lässt sich nun noch einmal das Ergebnis dieser ganzen Untersuchung in kurzen Worten folgendermassen zusammenfassen: Der unendliche Raum und die unendliche Zeit sind aposteriorische Vernunftverbindungen. Richtig ist in dieser Hinsicht Kants Feststellung in der Analytik, dass die Raum- und Zeitvorstellung auf einer Synthesis beruhe; falsch, dass diese Verbindung a priori sei. Zur Möglichkeit der Vorstellung des unendlichen Raumes wie des Raumes überhaupt ist Bedingung die apriorische Verstandesform Punkt-Raum; mit Recht hat daher Kant in der Analytik den Raum als Form vom Raum als Anschauung selbst (Kr. d. r. V. 678) getrennt; falsch aber ist die Bestimmung, dass der Raum im ersten Sinne eine Form der Anschauung oder Sinnlichkeit sei. Ferner ist zur Entstehung der Zeitvorstellung Bedingung die apriorische Vernunftform Gegenwart; mit Recht hat Kant eine Form Zeit von einer Anschauung Zeit („unendliche Linie" Kr. d. r. V. S. 60, b) unterschieden; falsch ist wieder die Erklärung, die Zeit sei eine Form der Anschauung oder Sinnlichkeit. Die apriorische Vernunftform Gegenwart und die aposteriorische Vernunftverbindung Zeit haben zudem in der Lehre von der Anschauung gar keine Stelle, da das, worauf sie sich beziehen (die inneren Vorgänge), niemals Anschauung, sondern Gefühl ist, und die anschauliche Vorstellung der Zeit als einer unendlichen Linie eben immer nur ein räumliches Bild der Zeitvorstellung sein kann. — Nach alledem wird nun auch eine Thatsache in der Analytik völlig verständlich. Ohne Synthesis ist auch bei der Erklärung der Raum- und Zeitvorstellung gar nicht auszukommen: Kant hat sie eben in der Analytik nochmals erörtern müssen; und wenn nun die Zeitvorstellung, die als Form der Sinnlichkeit bei ihm in der Analytik, wo vom Verstande (im Kantischen Sinne) und seinen Verbindungen die Rede ist, gar nicht diese Rolle spielen könnte, trotzdem auf jeder Seite zu Hilfe genommen werden muss, so ist das jetzt klar geworden, da nachgewiesen ist, dass sie eben eine Verstandesverbindung (bei Mainländer Vernunftverbindung) ist und daher in der Analytik durchaus vorkommen musste. — Wenn, was Mainländer für erwiesen hält, die Kategorienlehre ganz zu entbehren ist,[3]) so bleibt als wichtigster Gedanke Kants in der Analytik die Lehre von der synthetischen Thätigkeit des Verstandes und von

[1]) A. a. O.
[2]) Vgl. Philos. d. Erlös. I, S. 15.
[3]) Vgl. Philos. d. Erlös. I, 402, auch 431 unten.

der Notwendigkeit der Zeitvorstellung für die Möglichkeit der Erkenntnis: Synthesis und Zeit sind, wie oben erwähnt, „die unzerstörbare Krone auf dem Leichnam der Kategorien". Mit Hilfe der Zeitvorstellung allein sind wir im Stande, in demselben Objekte entgegengesetzte Prädikate zu verbinden; ohne die Zeit würde jede Entwicklung sich unserer Erkenntnis entziehen, wie Kant selbst ganz richtig bemerkt hat: ohne die Zeit wäre eine Verbindung contradiktorisch entgegengesetzter Prädikate in einem und demselben Objekte nicht begreiflich zu machen,[1]) natürlich aber hängt nicht die Entwicklung selbst von der Zeit ab, sondern eben nur deren Erkenntnis (405). —

Der Verstand (im Sinne Mainländers) hat, wie schon gesagt, apriorische Formen, deren eine, den Punkt-Raum, wir kennen gelernt haben. Aber zur Herstellung eines anschaulichen Objektes (anschaulicher objektiver Vorstellung) reicht weder seine Funktion (das Kausalitätsgesetz) noch diese eine Form aus. Es ist eine zweite Form anzunehmen, die das Objekt genauer bestimmt; diese Form aber ist nach Mainländer die Materie. Kant fertigt die Empfindungen in der transscendentalen Aesthetik als „blosse Sinnesempfindungen" (Kr. d. r. V. S. 57, Anm.) verächtlich ab; in der Analytik dagegen bringt er sie „mit Hängen und Würgen" unter die Kategorie der Qualität, nach der Regel der Anticipation der Wahrnehmungen. Auch Schopenhauer wusste nicht, wo er mit den Sinnesempfindungen hin sollte (410 f.). Die Lösung ergiebt sich durch die Form Materie. Wie der Punkt-Raum das Objekt entsprechend der Ausdehnung des Dinges an sich räumlich bestimmt, so die Materie das Objekt entsprechend den Sinneseindrücken, die die spezielle Wirksamkeit des Dinges an sich in uns erzeugt; sie objektiviert die Sinneseindrücke und giebt so den Empfindungen für unser Erkennen allerdings eine transscendentale Grundlage oder „nimmt sie schützend unter sich" (411 f. 379). „Die Materie objektiviert einfach den gegebenen Sinneseindruck, und es ist ihr ganz gleich, ob sie die dem schreiendsten Rot oder dem sanftesten Blau, der grössten Härte oder der vollen Weichheit zum Grunde liegende Eigenschaft des Dinges an sich zur Vorstellung zu bringen hat; aber sie kann den Eindruck nur ihrer Natur gemäss vorstellen; daher bringt sie auch, wegen dieser Verschiedenheit der Objektivation des Sinneseindruckes von der Eigenschaft des Dinges an sich „die Kluft zwischen dem Erscheinenden und seiner Erscheinung hervor; und hier muss deshalb das Messer eingesetzt werden, um den richtigen, so überaus wichtigen Schnitt durch das Ideale und Reale zu machen." [2]) — Kant hat nun mit Recht — und konsequenter als Schopenhauer[3]) — die Materie in das Subjekt verlegt;[4]) aber er konnte sich nicht dazu entschliessen, sie zu einer Form der Sinnlichkeit oder des Verstandes (im Sinne Mainländers), als des Vermittlers sinnlich-anschaulicher Vorstellungen, zu machen, weil bei ihm die Formen der Sinnlichkeit zugleich reine Anschauungen sein sollten, während die Materie eben selbst keine Anschauung ist, sondern sie nur vermittelt; andrerseits war Kant ja der Meinung, die blossen Empfindungen, auf die die Vorstellung der besonderen Eigenschaften der Objekte zurückzuführen sind, seien als rein zufällig beigefügte Wirkungen der Organi-

[1]) Kr. d. r. V. S. 59. 60.
[2]) Philos. d. Erlös. I, S. 7 f.
[3]) Vgl. die Kritik dazu a. a. O. S. 412—418.
[4]) Kr. d. r. V. S. 306: „Die Materie ist kein Ding an sich selbst, sondern nur eine Art Vorstellungen in uns". Ferner S. 324. 329.

sation mit der Erscheinung verbunden,[1]) während auch diese blossen Empfindungen einen transscendentalen Grund bekommen hätten, wenn die besonderen Eigenschaften des Objekts auf eine aprioriselie Form zurückgeführt worden wären (418). —

Nachdem Mainländer den schon oben hervorgehobenen Begriff des Kausalitätsgesetzes, einer apriorischen Funktion des Verstandes, scharf von dem Begriffe Kausalität gesondert hat, der eine aposteriorische Vernunftverbindung bezeichne, dem Kant aber fälschlich apriorischen Ursprung zugewiesen habe, bleibt noch die Frage nach dem Dinge an sich zu erledigen, und im Anschluss daran endlich als letzter Punkt der Kritik die andere Frage: hat Kant Recht mit seiner Unterscheidung des empirischen Charakters vom Charakter an sich, dem intelligiblen? Die erste Frage lässt sich in dieser Form stellen: „Ist das Objekt meiner Anschauung das Ding an sich, eingegangen in die Formen des Subjekts, oder giebt es mir keine Berechtigung, ein ihm zu Grunde liegendes Ding an sich anzunehmen?“ — Die Lösung einer Vorfrage wird diese Frage selbst beantworten: „Ist die Ursache einer Veränderung in meinem Sinnesorgan unabhängig vom Subjekt, oder ist die Ursache selbst subjektiven Ursprungs?“ — Kant hatte die Kausalität zu einer Denkform a priori gemacht, die den Zweck hat, Erscheinungen in ein notwendiges Verhältnis zu einander zu setzen. Die Kausalität hat also demnach nur Anwendung auf Erscheinungen und nur hier Giltigkeit. Kant hat nun aber, wie bekannt, diese Form missbraucht, indem er damit auf die intelligible Ursache, das Ding an sich, zurückschloss, eine Erschleichung, die schon G. E. Schultze und Schopenhauer nachgewiesen haben. Kant musste diesen Schritt thun, weil er nichts mehr fürchtete als den Vorwurf, seine Philosophie sei reiner Idealismus, der die ganze objektive Welt zum Schein macht und ihr jede Realität wegnimmt. Er hat freilich trotzdem mit diesem inkonsequenten, aber entschlossenen Schritt nichts erreicht, da ja, wie wir gehört haben, für ihn ein Ding an sich ohne Ausdehnung und Bewegung, ein mathematischer Punkt, ein Nichts, übrig bleibt. —

Allerdings kann nun aber das Ding an sich auf dem Wege der Vorstellung erschlossen werden, nur nicht mit der Kantischen Kategorie der Kausalität, sondern mit dem Schopenhauerschen Kausalitätsgesetz. Sobald im Sinnesorgan eine Veränderung eingetreten ist, tritt der Verstand in Thätigkeit und übt seine Funktion: „Uebergang von der Veränderung zur Ursache“ aus. Sollte nun die Ursache, die die Veränderung hervorruft, im Subjekte liegen, so wäre mit dieser Ansicht der Standpunkt des Idealismus Berkeleys erreicht: das Grab aller Philosophie. Vielmehr werden wir durch das Kausalitätsgesetz auf einen Grund unserer Vorstellungen ausserhalb unserer selbst hingewiesen; dadurch wissen wir, dass ein Ding an sich vorhanden ist; wäre es nicht so, so würde jene Funktion gar nicht in Thätigkeit treten (437 ff.). Was aber das Ding oder die Dinge an sich sind, darüber kann uns nur die Betrachtung unseres Inneren, unseres Selbstbewusstseins, Aufschluss geben; damit nähern wir uns der Schopenhauerschen Willensphilosophie, die aber bei unserem Philosophen andere Gestalt annimmt.[2])

[1]) Kr. d. r. V. S. 56.

[2]) Das Nähere über das Ding an sich bei Mainländer siehe Philos. der Erlös. I. 1. Abschnitt: Analytik des Erkenntnisvermögens.

Wie es eine Erschleichung war, wenn Kant mit Hilfe der Kausalität aus der Welt der Erscheinungen zum Ding an sich überging, so ist es auch eine Erschleichung, wenn er mittelst des Kausalitätsverhältnisses vom empirischen auf einen intelligiblen Charakter schliesst. Lassen wir aber auch diesen Weg einmal gelten, so lässt sich trotzdem gegen jene berühmte Unterscheidung mancherlei einwenden. Wenn, was Kant selbst andeutet (Kr. d. r. V. S. 433), aus dem empirischen Charakter des Menschen auf den intelligiblen geschlossen werden muss, so sollte man meinen, man müsse den Grund der erscheinenden empirischen Eigenschaften in einer bestimmten Beschaffenheit des Herzens oder Willens finden; bei Kant aber wird er in den Kopf des Menschen verlegt: er ist ein Erkenntnisvermögen.[1]) Ferner kann auch der intelligible Charakter nicht eine empirische Reihe von Wirkungen von selbst anfangen, wie Kant annimmt,[2]) weil nach der Philosophie Mainländers Gegenwart und Zeit allerdings ideal sind, dem Dinge an sich jedoch reale Bewegung und Entwicklung zukommt, sodass auch dieses Ding an sich, der intelligible Charakter, als Erzeuger irgend einer Reihe von Wirkungen, selbst wieder immer ein Glied einer Reihe von Wirkungen sein muss. — Und wenn nun schliesslich der intelligible Charakter frei wäre: „könnte da wohl die Handlung desselben frei heissen, da sie im empirischen Charakter desselben (der Sinnesart) ganz genau bestimmt und notwendig ist?“[3]) Darauf liesse sich nur erwidern: entweder hat der intelligible Charakter (die Denkungsart) ein für allemal die Natur des empirischen Charakters (die Sinnesart) bestimmt, und der empirische Charakter des Menschen bleibt für immer derselbe, ist nur der in eine Reihe einzelner Akte auseinandergezogene intelligible — oder der Mensch nimmt in der Natur eine Ausnahmestellung ein und ist auch als Erscheinung frei, hat liberum arbitrium. Kant aber sagt: der intelligible Charakter kann den empirischen jederzeit bestimmen.[4]) Das heisst aber dann, ganz im Sinne des empirischen Idealismus Kants: der Mensch ist jederzeit frei, und die Notwendigkeit seiner Handlungen ist Schein, wie sein Körper, die Welt, alles nur Schein ist (547—552). —

Damit haben wir die wichtigsten Punkte aus dieser Kantkritik herausgehoben. Man wird, hoffen wir, zugeben, dass sie bekannt zu werden verdiente, wenn sich auch vieles gegen Mainländers Ausführungen einwenden lässt. Eine unbedingte Selbständigkeit zeichnet sie aus, die vielleicht freilich Kants Gedanken nicht so objektiv erwogen hat, wie es notwendig gewesen wäre. Diese Eigentümlichkeit teilt die Kritik mit mancher anderen, und hier, wie sonst öfters, lässt sich der Wunsch nicht unterdrücken, man möchte sich mehr an Kants Gedanken als an seine Worte gehalten haben. So glauben wir z. B. im Gegensatz zu Mainländer und denen, die seine Ansicht teilen, an die Möglichkeit einer Lösung des viel erörterten Widerspruchs zwischen Aesthetik und Analytik über Raum und Zeit, und können mit anderen in dem Gedanken der Analytik nur eine Ergänzung und Vertiefung der Raum- und Zeitlehre erkennen.[5]) — Auch Mainländers Behauptung, Kants kritischer Idealismus sei eigentlich empirischer,

[1]) Nach Kr. d. r. V. S. 437. 38.
[2]) Kr. d. r. V. S. 441.
[3]) Kr. d. r. V. S. 440.
[4]) Kr. d. r. V. S. 442. 43. Kr. d. prakt. V. (Kehrb.) S. 44, letzter Abschnitt.
[5]) D. Litteratur hierüber s. Vaihinger, Komm. II, namentlich S. 224—232.

wird schwerlich Zustimmung finden. Es ist eine Eigentümlichkeit des Systematikers wie des Kritikers Mainländer, dass er, von einem Gedanken erfasst, leicht einen Schritt zu weit geht, hingerissen von seiner Ueberzeugung, das Rechte gefunden zu haben. Aber philosophischer Scharfsinn und klares Denken hat in dieser Kritik gearbeitet, und der Abschnitt über Raum und Zeit z. B. könnte wohl in einer künftigen Neuauflage von Vaihingers Kommentar unter den anderen kritischen Schriften mit herangezogen werden.

# Litteraturbericht.

Von Fritz Medicus in Halle a. S.

**Boutroux, Émile.** Études d'histoire de la philosophie. Paris, Alcan. 1897. (444 S.)

„Ce n'est ni la philosophie en général dans l'ensemble de son développement, ni l'évolution psychologique de chaque philosophe en particulier qui forme l'objet immédiat de l'histoire de la philosophie: ce sont les doctrines conçues par les philosophes. Bien connaître et bien comprendre ces doctrines, les expliquer, autant qu'on en est capable, comme le ferait l'auteur lui-même, les exposer selon l'esprit et jusqu'à un certain point dans le style de cet auteur: telle est la tâche essentielle, celle à laquelle toutes les autres doivent être subordonnées" (5/6). Schon nach diesen wenigen Worten aus dem Einleitungskapitel ahnt der Leser den ernsten, gründlichen Denker. Denn leicht gemacht hat sich Boutroux seine Aufgabe durch die Wahl dieser Methode gewiss nicht. Da aber das ganze Buch den Beweis liefert, dass er in hohem Grade seinem Thema gewachsen ist, ist es uns doppelt angenehm, einen fast 100 Seiten füllenden Artikel mit der einfachen Ueberschrift „Kant" darin zu finden. Die übrigen Aufsätze sind, wie folgt, betitelt: „L'histoire de la philosophie; Socrate fondateur de la science morale; Aristote; Le philosophe allemand Jacob Bœhme; Descartes; Science et morale selon Descartes; La philosophie écossaise et la philosophie française." Der bereits 1895 in der [leider eine Zeit lang ins Stocken geratenen] „Grande Encyclopédie" (Bd. XXI, S. 403—420) erschienene Artikel „Kant" bringt nach einigen einleitenden Worten eine elegant geschriebene Biographie, an die sich eine mit kurzen Inhaltsangaben versehene Liste der wichtigeren Werke des grossen Denkers schliesst. In eindringender Weise werden in den folgenden Abschnitten die vorkritische Periode, die drei Kritiken und eine in Ansehung des knappen Raumes erstaunlich grosse Anzahl kleinerer Schriften, letztere mit den die Meisterschaft verratenden wenigen sicheren Strichen nach Art Rembrandtscher Skizzen, behandelt. Nur zu einer kritischen Ausstellung habe ich Anlass gefunden. Seite 344 schreibt der Verfasser: „Pour Kant, la science et la morale nous sont données, avec les caractères qui leur sont propres: il appartient à la philosophie d'en expliquer la possibilité ou les conditions, non d'en discuter la légitimité." Wenn Kant wirklich die Existenz exakter Wissenschaft als Thatsache vorausgesezt hat, so hat er Hume nicht überwunden, sondern die Bedeutung seiner Angriffe missverstanden. In ganz

anderem Lichte erscheint jedoch die Kantische Kritik, wenn man den Beweis für die mögliche Existenz der Wissenschaft darin sieht, dass die sich in der transscendentalen Deduktion ergebenden Bedingungen der Möglichkeit der Wissenschaft zugleich als die Formen nachweisbar sind, in denen sich thatsächlich unser Bewusstseinsinhalt ordnet; damit aber wird allerdings die Legitimität der Wissenschaft geprüft. Vgl. hierzu Riehl, Der philos. Kritizismus, I, 326 ff. In diesem Sinne der Riehlschen Auffassung halten sich nun aber auch die näheren Ausführungen, die Boutroux S. 348/49 giebt: Zuerst wird gezeigt, dass Raum und Zeit nichts anderes sind als die Voraussetzungen, unter denen allein uns Objekte gegeben sein können. „La représentation de l'espace et du temps ne peut être, en définitive, qu'une intuition portant sur la forme de notre sensibilité même. L'espace et le temps sont notre manière de voir les choses" (348). Nun erst wird die Mathematik in die Betrachtung eingeführt und gezeigt, dass sie nur unter dieser Voraussetzung möglich ist: „Entendue selon sa vraie nature, comme un système de jugements synthétiques à priori, la mathématique est justifiée, du moment où les objets ne peuvent nous affecter qu'en se soumettant aux lois de l'espace et du temps" (349). Dieses „la mathématique est justifiée" geht über die S. 344 behauptete Aufgabe des blossen „expliquer" mit Recht weit hinaus. — Im Schlussabschnitt des interessanten Aufsatzes schildert Boutroux, wie von Jena aus der Kantianismus Deutschland und allmählich die Welt erobert; „und nicht nur die philosophische Spekulation wird hierdurch wie erneuert: fast alle Zweige geistiger Bethätigung erfahren den Einfluss" (398). In diesem Zusammenhang finden sowohl die Anhänger und Gegner, wie auch die neu auftauchenden Probleme und die sich an sie knüpfenden Kontroversen Erwähnung. Bis auf die Theorien unserer zeitgenössischen Gelehrten ist die Fortentwicklung der Kantischen Gedanken in ihren Hauptzügen charakterisiert. Auch die Einwirkungen, die die Theologie, die Jurisprudenz, die Naturwissenschaften, endlich auch die sozialen Verhältnisse erfahren haben, sind nicht vergessen. — Geistreich sind die S. 405 ff. durchgeführten Parallelen zwischen Kant, Sokrates und Descartes, vorzüglich ist die Würdigung der Bedeutung Kants für die Gegenwart, treffend trotz aller Gegenbehauptungen der „Revue Thomiste" (vgl. oben S. 321 ff.) das Schlusswort: „Ce n'est donc pas en vain que Kant a fait effort pour se placer, tant dans l'ordre de l'action que dans l'ordre de la connaissance, à ce point de vue de l'universel à la fois réel et idéal, qui est le point de vue de la raison: sa doctrine en a reçu un caractère à la fois élevé et positif, qui ne peut se rencontrer, ni dans les simples généralisations de l'expérience, ni dans les rêves de l'imagination. Elle n'est pas le reflet d'une époque ni même l'expression de la pensée d'un peuple: elle appertient à l'humanité."

**Höffding, Harald.** Geschichte der neueren Philosophie. Unter Mitwirkung des Verfassers aus dem Dänischen ins Deutsche übersetzt von F. Bendixen. 2 Bde. Leipzig, Reisland. 1895 u. 96. (587 u. 677 S.)

Was zunächst an dieser Geschichte der neueren Philosophie äusserlich auffällt, ist der breite Raum, den die Philosophie der Renaissance, und der schmale Raum, den Fichte, Schelling und Hegel im Vergleich zu sonstigen Darstellungen einnehmen; beides ist nur zu loben. Was dann bei eingehender Lektüre sich überall im ganzen Buche bemerkbar macht, das ist des Verfassers

erfolgreiches Bestreben, die einzelnen philosophischen Systeme einerseits aus den leitenden Ideen der betreffenden Zeit, andrerseits aus der Individualität des Philosophen heraus zu verstehen. Der Nachdruck fällt bei solcher Auffassung weniger auf die Problemlösung als auf die Problemaufstellung. Und das ist kein Schade für den Leser. Denn Höffding hat recht, wenn er (I, XII) sagt: „Die Lösungen können sterben, während die Probleme leben bleiben". Insofern lehrt das Werk, um ein Wort Kants zu gebrauchen, nicht nur Philosophie, sondern besonders philosophieren. — Der Darlegung des Lebensganges und der Philosophie Kants sind etwa 100 Seiten gewidmet. Gut kennzeichnet der Verfasser seine Stellung zu dem grossen Denker in folgenden Worten: „Kant will den menschlichen Geist von dessen eignen früheren Werken befreien, die leicht hemmende Schranken werden können. Zugleich will er aber mit klarerer Einsicht in die Bedingungen und Grenzen mit der nämlichen Kraft weiter arbeiten, aus welcher die älteren Werke entsprangen, und er bahnt mithin ein Verständnis dieser Werke an, das die Negation und die Kritik allein nicht herbeiführen konnten. Kant hat hierdurch der ganzen Geisteswissenschaft ihr Programm gestellt" (II, 31/32). Zu den dem ganzen Werk eigenen Vorzügen kommt in diesem Abschnitt besonders der einer selbstständigen Auffassung. Nirgends hat man den Eindruck, dass sich Höffding der geläufigen Interpretation ohne weiteres fügt, sondern auch da, wo er mit ihr übereinstimmt, merkt man, dass er ganz genau weiss, warum. Nicht gering ist zudem die Zahl der Punkte, in denen er seine Meinung im Gegensatz zur herrschenden vertritt. Dahin gehört seine Ansicht über den philosophischen Entwicklungsgang Kants, über seine Beeinflussung durch Hume u. s. w. Zu fast allen sich an Kant anknüpfenden Kontroversen ist bestimmte Stellung genommen, an vielen Punkten der Weg gezeigt, von dessen Beschreiten Höffding die glückliche Fortbildung der Kantischen Lehre erwartet. Besonders sei hingewiesen auf die von ihm gewollte Modifikation der Kategorienlehre (II, 56; vgl. 60: „Gesetz der Kontinuität"). An einigen Stellen mögen allerdings die kritischen Bemerkungen zur Erkenntnislehre durch das Hereintragen psychologischer Gesichtspunkte neben das Ziel treffen (vgl. z. B. S. 61: „Was Kant Formen nennt, sind in der That Abstraktionen und Ideale, die wir der Natur unserer Erkenntnis zufolge als Massstäbe und Regeln unseres Forschens aufstellen und gebrauchen"). Derselbe Grund verhindert auch bei Darstellung der Fries'schen Philosophie eine entsprechende Kritik. — Nichtsdestoweniger ist Höffdings Werk einer der wertvollsten Beiträge, die zur Geschichte der Philosophie bis jetzt geleistet worden sind.

**Kachnik, Josephus.** Historia philosophiae. Olomucii, Promberger. 1896. (113 S.)

Der Verfasser, Professor der Theologie in Olmütz, hat den aufrichtigen Willen, sine ira et studio zu schreiben, und das muss hoch anerkannt werden. Der enge Raum, auf den die gesamte Geschichte der Philosophie zusammengedrängt ist, wobei, wie ja nach dem Zweck des Werkchens selbstverständlich, der christlichen Philosophie eine im Verhältnis zu sonstigen Darstellungen ausführliche Behandlung zukommt, gestattet natürlich nicht, tiefgehende Probleme zu untersuchen. So nehmen auch die der Kantischen Lehre gewidmeten Seiten keinerlei Stellung zu schwierigen und controversen Fragen, aber sie bringen

auch kein gehässiges Wort in der Beurteilung und keine Verzerrung in der Darlegung. Dieser sympathisch berührende Zug geht durch das ganze Buch. Man lese z. B., was Kachnik über Spinoza, oder wenn man einen Denker haben will, den er sehr schwer verurteilt, was er über Schleiermacher sagt: Ueberall ist der Ton vornehm zugleich und mild. Mit einem Wort: das Buch ist im besten Sinne christlich.

**Dwelshauvers, Georges.** Leçons sur la philosophie de Kant (deuxième partie) faites à l'École des sciences sociales de l'Université libre de Bruxelles. (Sem. d'hiv. 1896/97.) Extrait de la Revue de l'Université de Bruxelles. II. Bruxelles 1897. (23 S.)

Bereits der erste Band der „Kantstudien" hat über des Verfassers interessante Kantvorlesungen berichtet (vgl. Heft 3 u. 4, S. 477). Das heute vorliegende Heft behandelt in der ersten Vorlesung die den Kritizismus vorbereitende Periode Kants. Die Fragen nach der Zeit und der Art der Beeinflussung Kants durch Hume und Rousseau werden erörtert; sodann folgt eine Besprechung des bekannten Briefes an Charlotte v. Knobloch. Die zweite Vorlesung beschäftigt sich mit den „Träumen eines Geistersehers", die dritte, betitelt „Le passage au Criticisme" mit der Schrift „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume", die vierte mit der Inauguraldissertation von 1770. In der fünften Vorlesung behandelt Dwelshauvers die Fragen über Raum und Zeit unter Vergleichung der in der Dissertation, im Briefe an Marcus Herz vom 21. Februar 1772, in der Kr. d. r. V. und in den Prolegomenen aufgestellten Theorien. Die sechste Vorlesung bringt allgemeine Erörterungen über die transscendentale Aesthetik, die besonders von dem erst unserem Jahrhundert angehörenden, bei Kant noch fehlenden evolutionistischen Gesichtspunkt aus beleuchtet wird. — Eine Schlussanmerkung stellt das Erscheinen der Fortsetzung dieser Vorlesungen, die sich auf den noch übrigen Teil der Kr. d. r. V. erstrecken, in Aussicht.

**Eleutheropulos, Abr.,** Dr. Ueber das Verhältnis zwischen Platons und Kants Erkenntnistheorie. Zürich-Uster, Gebr. Frey. 1896. (32 S.)

In einem Stil, von dem ich sehr bezweifeln möchte, dass er durch die Nationalität des Verfassers genügend entschuldigt ist, werden hier einige längst bekannte und fast allgemein zugestandene Thatsachen dargelegt. Aktuelles Interesse kann die Schrift m. E. nur insofern für sich in Anspruch nehmen, als sie in Zürich als Habilitationsschrift angenommen worden ist. — Der Inhalt der Schrift ist kurz der, dass zunächst der Platonismus nach seinem rationalistischen und seinem idealistischen Charakter dargelegt wird, und gezeigt wird, was Platon unter Idee versteht. Dieselbe Einteilung wird sodann der Darstellung der Kantischen Lehre zu Grunde gelegt, und der Schluss ist, dass sowohl Rationalismus wie Idealismus bei Kant etwas völlig anderes bedeutet als bei Platon.

**Rothenberger, Christian.** Pestalozzi als Philosoph. Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Bd. XI. 1898. (86 S.)

Der Verfasser hat seine Aufgabe, über die vielfach dunklen Beziehungen Pestalozzis zur Philosophie Licht zu verbreiten, in dankenswerter Weise gelöst; er hat dabei nicht versäumt, Pestalozzis grossen, etwa zwei Jahrzehnte älteren

Zeitgenossen Kant zu berücksichtigen. Der Reformator der Pädagogik hatte Interesse für ihn: Rothenberger zitiert S. 35 eine Stelle aus einem seiner Briefe: „Ich freue mich, durch meine mündliche Unterredung mit Fichte schon überzeugt zu sein, mein Erfahrungsgang habe mich im wesentlichen den Resultaten der Kantischen Philosophie nahe gebracht." Zugleich zeigt freilich dieser Satz, dass Pestalozzi nicht selbst Kantstudien betrieben hat. „Er war zu sehr mit Lienhard und Gertrud beschäftigt und war dem philosophischen Studium zu wenig geneigt, um selbst Werken, wie der Kr. d. r. V., d. pr. V. und d. Urteilskr. Beachtung schenken zu können. Um so auffallender ist die Thatsache, dass er bezüglich des Verhältnisses der Anschauungen zu den Begriffen auffallende Uebereinstimmungen mit Kant aufweist und im wesentlichen dasselbe Moralprinzip — nicht in ebenso rigoroser Form — und dieselbe Begründung seines Indeterminismus aufstellt wie Kant" (36 f.).[1]) Weitere Bemerkungen über die Aehnlichkeiten in der Erkenntnislehre finden sich S. 43, 52, 56 ff., über die Pflichtenlehre und die Willensfreiheit S. 74—76.

In diesem Zusammenhang sei auf eine treffende Bemerkung in Paulsens neuer Kantmonographie hingewiesen: „Noch mehr [als mit Basedow] würde Kant mit Pestalozzis Bestrebungen sympathisiert haben; sie sind ganz auf die Idee der Freiheit und Selbstthätigkeit gegründet. Die Menschen aus der trägen, dumpfen Passivität herausbringen, worin besonders die unteren Klassen bisher durch weltliches und kirchliches Regiment und die ihnen dienstbare Schule gehalten worden sind, das ist das Ziel, woran Pestalozzis Seele hängt, das Fichte für ihn begeisterte. Ganz dasselbe will Kant: Freiheit, Selbständigkeit, Selbstverantwortlichkeit sind die Bedingungen der menschlichen Würde und darum die notwendigen Ziele der Erziehung" (a. a. O. S. 369).

**Geyer, Paul,** Dr. Schillers ästhetisch-sittliche Weltanschauung, aus seinen philosophischen Schriften gemeinverständlich erklärt. Berlin, Weidmann. I. 1896. (IX u. 78 S.) II. 1898. (VI u. 72 S.)

In einer „gemeinverständlichen" Darstellung über das Verhältnis von Schiller zu Kant zu sprechen, ist ein kühnes Unternehmen: entweder wird man die Gemeinverständlichkeit aufgeben müssen, oder man wird darauf verzichten, den Gegensatz zwischen den beiden Denkern da zu packen, wo er am tiefsten ist. Der Verfasser hat in der Einleitung des 1. Bändchens, ohne erstere Gefahr völlig zu vermeiden, im ganzen doch die zweite als das geringere Uebel vorgezogen. Daraus erklärt es sich, wenn z. B. S. 8 nach Angabe der Grundzüge des Kantischen Rigorismus zu lesen ist: „Diese Grundgedanken der Kantischen Ethik bezeichnen auch den sittlichen Standpunkt Schillers." Das ist aber ungenau; dass im weiteren Verlauf der Darlegung viel von diesem Satz zurückgenommen wird, ändert hieran nichts (zumal, da auch diese Einschränkungen nicht immer zutreffend sind), sondern bringt nur noch einen Widerspruch in den Zusammenhang. — Ueber den Inhalt des 1. Bändchens ist zu bemerken, dass auf eine Einleitung über die Geschichte der ästhetischen Grundbegriffe

[1]) Hierbei sei noch folgende vom Verfasser obiger Schrift nicht berücksichtigte Coincidenz erwähnt: Pestalozzi stimmt mit Kant in der Ueberzeugung überein, dass die pädagogische Wissenschaft zu ihrer Weiterbildung der Experimentalschulen bedarf (Kant, Ueber Pädagogik. K. Rühtens Päd. Bibl. X, 69, Pestalozzis Werke ed. Seyffarth IV, 256).

und über Schillers Abhängigkeit von Kant die nicht ungeschickte Darstellung des Gedankenganges mehrerer ästhetischen Schriften Schillers folgt, woran sich eine Abhandlung über Schillers Theorie der Tragödie und ihr Verhältnis zur Definition des Aristoteles schliesst. Der Anhang giebt eine kurze Gegenüberstellung der Schillerschen Lehre und des Dühringschen „Personalismus" sowie eine schematische Uebersicht über die Hauptbegriffe der Aesthetik. — Das 2. Bändchen enthält den Kommentar zu den übrigen philosophischen Abhandlungen Schillers (mit Ausnahme der Schrift „Vom Erhabenen"). Im Anhang folgt ein Auszug aus dem nicht vollendeten „Kallias" und ein Ueberblick über „die psychologische Grundlage der Schillerschen Aesthetik und den gegenwärtigen Stand der ästhetischen Theorie. — Der Standpunkt des Verfassers ist der, „dass die Kant-Schillersche Aesthetik keineswegs überholt, sondern in der Hauptsache ... die Aesthetik der Gegenwart, ja kurzweg die Aesthetik ist" (II, S. V).

**Neumann, Arno.** Grundlagen und Grundzüge der Weltanschauung von R. A. Lipsius. Ein Beitrag zur Geschichte der neuesten Religionsphilosophie. Jenenser Diss. Braunschweig 1896. (80 S.)

Die sehr gründlich gearbeitete Schrift geht aus von einem Ueberblick über die Bedeutung Kants für die Religionsphilosophie: seine Lehre ist der „Quellpunkt dieser Wissenschaft im modernen Sinne." Zwei theologische Schulen sind von ihm ausgegangen: die Ritschlsche und die Lipsiussche. Erstere benutzt die Erkenntnistheorie Kants, um die Theologie von der Spekulation loszulösen. „Lipsius dagegen ist ein Mann, der in seiner Person allezeit von absolut unbefangenem Standpunkte aus eine edle Vermählung von Philosophie und Theologie, von Glauben und Wissen vollzogen hat" (8). Der Verfasser schildert dann zuerst die Entwicklung der Lipsiusschen Erkenntnistheorie, die durch den Schleiermacherschen Standpunkt hindurch zum entschiedenen Kritizismus führt, und wendet sich hierauf zur genauen Darlegung dieses letzteren, wobei die Abweichungen von der Kantischen Lehre eingehend besprochen werden. Diese zeigen sich besonders in der Auffassung des Verhältnisses von Anschauungsformen und Verstandeskategorien: Lipsius sucht den Kantischen Dualismus im Anschluss an Friedrich Albert Lange zu überwinden. Auch die von Lipsius mit schärferer Betonung ihrer realistischen Seite gebrauchten Termini Objektivität und Erscheinungen werden erklärt, sowie seine Stellung zum Ding an sich und zum „Ding ausser uns" erörtert. Die angestrebte Vereinigung mit dem Realismus führt zu dem Resultat, „dass bei Lipsius die absolut-reale Wirklichkeit nicht nur den Stoff zu unseren Wahrnehmungen liefert wie bei Kant, sondern auch gewisse gesetzmässige Verhältnis- und Beschaffenheitsbestimmungen mitbringt, worüber wir bei seinem Meister nirgends etwas erfahren" (34). Lipsius selbst hielt freilich seine Anschauungen für Kantischer, als sie in der That waren. — Die Metaphysik wird für ihn eine Lehre von den Grenzbegriffen: die letzten Gründe des Daseins zu erkennen, ist wissenschaftlich nicht möglich; aber durch notwendigen Vernunftschluss dringt das Erkennen in der Fortsetzung der durch die Empirie gegebenen unbegrenzten Reihen zu den metaphysischen Begriffen oder transscendentalen Vernunftideen des Absoluten, des Universums und der Seele. Bei aller Verwandtschaft mit den Kantischen Ideen repräsentieren sie doch schon im theoretischen Gebiete einen

viel positiveren Wert als diese. Denn sie zeigen „— was Kant ganz in der Schwebe gelassen hatte — letzte Realitäten an, wenn auch in vollkommen inhaltsleeren Schemata“ (44). — Auch die Ethik Lipsius' zeigt einerseits enge Verwandtschaft mit der Kantischen (intelligibler Charakter, sittliche Freiheit bei empirischer Determiniertheit), andrerseits selbständige Züge in der Auffassung eben dieser gemeinsamen Begriffe (vgl. S. 62 und 66).

**Bornstein, Paul.** Gottfried Ploucquets Erkenntnistheorie und Metaphysik. Erlanger Diss. 1898. (78 S.)

Ploucquet, jener aus der Wolffischen Schule hervorgegangene Denker, ist in der Geschichte der Philosophie fast nur durch seinen „logischen Kalkul“ bekannt. Vorliegende Schrift hat sich die Aufgabe gestellt, nicht diese „zweifelhafte Leistung“ (2) zu bearbeiten, sondern ihn als systematischen Philosophen zu würdigen. Hierdurch hat sie sich das zweifellose Verdienst erworben, auf einen scharfen und selbständigen, aber vergessenen Denker aufmerksam gemacht zu haben. Insbesondere ist sie eine wertvolle Vorarbeit zur Geschichte der „Entwicklung des erkenntnistheoretischen Idealismus“, wie sie Vaihinger in seinem bekannten Aufsatz „Zu Kants Widerlegung des Idealismus“ in den „Strassburger Abhandlungen zur Philosophie (Eduard Zeller gewidmet)“ wünscht (vgl. a. a. O. S. 90). — Ploucquet teilt die seiner Zeit — er lebte 1716—90 — eigene Scheu vor dem Idealismus, laboriert aber durchgehends an der Schwierigkeit, sich in gefährlicher Nähe der perhorreszierten Lehre zu befinden, trotzdem er mehrfach seinen Standpunkt eben um deswillen ändert. Er streift schliesslich hart an die Gedanken des Kantischen Kritizismus, freilich ohne sie je entschieden fassen zu können (vgl. bes. S. 49/50). Den Kritizismus hat er nicht mehr kennen gelernt: 1782 wurde er durch einen Schlaganfall arbeitsunfähig gemacht. Aber mit dem Kant der vorkritischen Zeit hat er sich mehrfach auseinandergesetzt. Bornstein bespricht eine Rezension, die er über die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ geschrieben hat (S. 63); hier hindern ihn freilich fromme Vorurteile, das Werk in seiner Bedeutung zu würdigen; auch erhebt er den Einwand, dass die Theorie ungenügend sei, weil sie die Entstehung der Organismen nicht erkläre. Ueberhaupt trüben theologische Neigungen seinen Blick, so auch z. B., wenn er den Hylozoismus darum ablehnt, weil er ihn atheïstisch findet. Der Verfasser meint: „Für Ploucquet recht eigentlich gilt Kants Ausspruch: „Endlich müssen wir nach einer richtigen Maxime der Naturphilosophie uns aller Erklärungen der Natureinrichtung, die aus dem Willen eines höchsten Wesens gezogen werden, enthalten, weil dieses nicht mehr Naturphilosophie ist, sondern ein Geständnis, dass es damit bei uns zu Ende gehe““ (69). Die Beziehungen zu Kant finden S. 76—78 eingehende Berücksichtigung: Gegen Kants Schrift über den „einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes“ suchte Ploucquet mit den alten Mitteln die alten Beweise zu halten. Bemerkenswert ist, was der Verfasser über die Einflüsse berichtet, die Kant von Ploucquet erfahren hat. Dass er Schriften von ihm gekannt hat, war bereits durch Reicke nachgewiesen. Bornstein hat nun gefunden, dass die gekünstelte Konstruktion der zusammengesetzten Bewegung in Kants Phoronomie mit Ploucquets Theorie eine auffallende Uebereinstimmung zeigt, „die durch blossen Zufall nicht erklärt werden kann“. „Wie aber wird sich der, welchem schon die Konstruktion einer zusammengesetzten

Bewegung solche Schwierigkeiten macht, zu einer mathematischen Bestimmbarkeit der Bewusstseinsvorgänge stellen? Er wird sie ablehnen, genau wie Plouequet. Auf ihn führen wir es daher wiederum zurück, wenn Kant vom Jahre 1786 an der Psychologie jede Wissenschaftlichkeit abzustreiten anfängt" (77). Der Verfasser schliesst seine ebenso gründliche, wie in ihren Resultaten interessante Untersuchung mit dem Bedauern, dass Plouequet nicht mehr die Kr. d. r. V. hat auf sich wirken lassen können. „Er hätte in diesem Werke das mit überwältigender Wucht und blendender Geistesschärfe ausgesprochen gefunden, was in ihm dunkel und unbewusst gerungen und gegoren hatte."

**Pöhlmann, Hans.** Die Erkenntnistheorie Rud. Herm. Lotzes. Diss. Erlangen 1897. (63 S.)

Das Thema der Schrift gebot vielfache Bezugnahme auf Kant. An folgenden Stellen finden die in die Lotzesche Philosophie eingearbeiteten Kantischen Gedanken Berücksichtigung: S. 8—11: Verhältnis der Erkenntnistheorie zur Metaphysik, S. 23 ff.: die Lehre vom Raum, S. 27 ff.: die von der Zeit, S. 37 ff.: die transscendentale Analytik. — Der Verfasser erkennt in Lotzes Erkenntnislehre „unbeschadet ihrer Originalität" zwei Strömungen, eine von Kant, eine von Hegel ausgehend. „Wie Kant bleibt auch er in der Vorstellungswelt, in der Sphäre des Transscendentalen stehen; Raum mit Kategorien haben in ihr allein ihre Wahrheit; es giebt für Menschen nur eine menschliche, durch ihre Natur wesentlich mit bedingte Erkenntnis; und auch darin trifft L. mit Kant zusammen, dass er die praktische Vernunft, d. h. den Menschengeist nach der Seite des Fühlens und Wollens als letztes Erkenntnisprinzip [?] aufstellt . . . Aesthetische und ethische Ideen, die ihre Wahrheit in ihrem Werte haben, sind die letzten Resultate unsrer Welterklärung, eine Lehre, in welcher L. ganz der durch Kants Kritik angeregten Strömung unsrer Zeit folgt" (51). Hingegen findet Pöhlmann Verwandtschaft mit Hegel in Lotzes dogmatischer Metaphysik (53). Den letzten Teil des gewandt geschriebenen Werkchens bildet eine Auseinandersetzung mit der Hartmannschen Kritik Lotzes. Es heisst da: „Hartmann ist ein Ausläufer der ihrerzeit so imponierenden spekulativen Philosophie Deutschlands, Schelling nahe stehend, und teilt in seiner Philosophie alle Vorzüge und Schattenseiten jener älteren. Gerne wird man den Mut und die Kraft, bis zu dem letzten erkennend vorzudringen, anerkennen und bewundern, und wünschen, dass es nie an Männern fehlen möge, die dies immer wieder wagen [?]. Aber Kants Kritizismus hat uns doch zu sehr die Augen geöffnet über die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit dieses Unternehmens. Kants Philosophie bleibt eine Stufe in der Entwicklung unsrer deutschen Philosophie, die niemand ohne Schaden übersehen wird. Ist ja doch selbst Hartmann nicht unbeeinflusst davon" u. s. w. (59/60). Das abschliessende Urteil über Lotze gipfelt darin, „dass gerade in der Kantischen Seite und den theistischen Neigungen als deren Ergänzung das wertvolle der Philosophie Lotzes liegt" (62); der Nachdruck fällt freilich auf die „Ergänzung".

**Nimz, Emil.** Die affizierenden Gegenstände in Kants Kritik der reinen Vernunft. Diss. Erlangen. 1897. (48 S.)

Mit gutem Verständnis stellt Verfasser eine ansehnliche Reihe von Versuchen, die Kantische Lehre vom Ding an sich weiter zu bilden, dar. Im ersten

Teil behandet er die transscendente Affektion durch die Dinge an sich, kritisiert dabei die Einwände Jacobis und G. E. Schulzes und bespricht die Vermittlungsversuche Reinholds und Maimons. Im zweiten Teil wendet er sich zur empirischen Affektion durch die Erscheinungen, von der er erkennt, dass sie zu Unmöglichkeiten führt. Beck und besonders Fichte werden ausführlich besprochen, Schopenhauer und die Neukantianer als eben hierher gehörig erwähnt. Der dritte Teil beschäftigt sich mit der Annahme einer doppelten, sowohl empirischen als transscendenten Affektion, der von Laas und Vaihinger vertretenen Theorie. Der vierte Teil versucht die Lösung des Problems zu geben. Der Verfasser sieht sie in Kants eigener Theorie, die er dahin versteht, dass Kant, dessen nicht völlig eindeutige Haltung in dieser Frage er jedoch zugiebt, weder eine empirische Affektion durch die Gegenstände im Raume, noch eine doppelte Affektion, eine empirische durch die Gegenstände im Raume und eine transscendente durch die Dinge an sich, angenommen habe. Vielmehr habe Kant, den Terminus „Gegenstand" doppelsinnig, nämlich vom empirischen wie vom transscendenten Objekt gebrauchend, eine transscendente Affektion durch die Dinge an sich gelehrt, „ohne die man in das Kantische System nicht hineinkommen, mit derselben aber wohl darin bleiben kann" (42). Die Frage, wie die Kategorie der Kausalität auf Dinge an sich Anwendung finden kann, glaubt der Verfasser durch strenge Scheidung des nur für Phänomene geltenden Kausalgesetzes vom Kausalitätsbegriff entscheiden zu können. Letzterer kann nur gedacht, nicht aber erkannt werden; in transscendentaler Anwendung ist er die Kausalität durch Freiheit, die also nicht bloss in praktisch-moralischem, sondern auch in erkenntnistheoretischem Interesse von Kant eingeführt worden sei als das übersinnliche Korrelat für die empirische Kausalität.

**Keibel, Martin.** Die Abbildtheorie und ihr Recht in der Wissenschaftslehre. Zeitschr. f. imman. Philos. Bd. III, Hft. 2, S. 288—326, und Hft. 4, S. 429—446.

Nach Kant kommen alle Urteile so zustande, dass zuerst Empfindungen nur logisch verknüpft werden. So entstehen Wahrnehmungsurteile. Indem diese jedoch auf ein Objekt bezogen werden, was dadurch geschieht, dass sie unter objektiv geltenden Verstandesbegriffen gedacht werden, werden sie zu Erfahrungsurteilen. Nur die letzteren gelten von einem Gegenstand. Davon zu reden, dass unsere Urteile Abbilder der erfahrbaren Wirklichkeit, der Gegenstände, sind, hat demnach bei Kant nur so weit Sinn, als es sich um Erfahrungsurteile handelt. — Diese Theorie greift der Verfasser in seiner Abhandlung an. Er sucht ihr gegenüber zu zeigen, dass jedes Urteil seinen Gegenstand hat, „die Wahrnehmungsurteile Kants so gut wie seine Erfahrungsurteile" (324). „Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm." Gegenstand dieses Wahrnehmungsurteils ist im Sinne der immanenten Abbildtheorie die zeitliche Folge meiner Wahrnehmungen des Sonnenscheins und der Erwärmung des Steines. Von dieser zeitlichen Folge, wie ich sie bisher beobachtet habe, ist jenes Wahrnehmungsurteil der Ausdruck, die Darstellung, das Abbild" (325). Dieser Gedanke ist der wertvollste der Schrift; er führt auf eine von Kant nicht beabsichtigte Auffassung der Unterscheidung von Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteil. Kant behauptet (Prol. § 19 Anm.), dass es Wahrnehmungsurteile gebe, die ihrer Natur nach nie Erfahrungsurteile werden könnten. Keibels Ausführungen sind

ein Grund dafür, hiervon abzugehen. „Jedes Urteil soll durch seinen Wortlaut Beziehungen darstellen, wie sie auch ausserhalb dieses Wortlauts unmittelbar zu erfahren sind oder unter gewissen Bedingungen erfahrbar wären“ (324/5). Wir müssen also von jedem Urteil eine Beziehung auf ein Objekt wenigstens verlangen: darauf gründet sich das umfassendere Gebiet, das Keibel mit Recht der Abbildtheorie einräumt. [Um Missverständnisse zu verhüten, sei ausdrücklich betont, dass „Abbildtheorie“ hier immer im immanenten Sinne gebraucht ist (das Urteil bildet die Erfahrungswelt ab); dass Kant ohne sie nicht auskommen kann, ist im Grunde selbstverständlich, wird übrigens vom Verfasser ausdrücklich dargethan; Kants Angriffe gegen die Abbildtheorie treffen nur die transscendente Lehre.] Damit ist die alte Definition der Wahrheit als eines Abbildes der Wirklichkeit rehabilitiert. Es sei hier darauf hingewiesen, dass auf Kantischer Basis diese Definition zu der Windelbandschen, wonach Wahrheit „Normalität des Denkens“ (Präludien, S. 137) ist, nicht in Gegensatz steht. Denn die Wirklichkeit ist, wie Windelband a. a. O. ausführt, nichts anderes als eine Regel der Vorstellungsverknüpfung. Wenn nun Keibel den Gehorsam der Vorstellungsthätigkeit gegen diese Regeln als Erfahrung und das Formulieren von Urteilen über diese Erfahrung als ein Abbilden derselben bezeichnet, so wird sich vom Standpunkte Windelbands nichts dagegen einwenden lassen. Denn bei der von ihm bekämpften Abbildtheorie ist die Erfahrungswelt selbst, sind die Vorstellungen „Abbild“, bei Keibel ist es das Urteil. Beide Theorien sind also grundverschieden, und wenn Keibel am Anfang seines Artikels die Windelbandsche Definition anführt, als ob er sie bekämpfen wolle, so kann er nur vermöge der Verschiedenheit der Terminologie den Anschein einer Gegnerschaft aufrecht erhalten. Aus dem gleichen Grunde verfehlen die in einem besonderen Kapitel (S. 429—446) gegen Windelband gerichteten Angriffe ihr Ziel.

Weniger glücklich als die auf eine Analyse des Bewusstseins gegründete Verteidigung der bisher mit der transscendenten zugleich über Bord geworfenen immanenten Abbildtheorie ist ihre Begründung aus dem „Zweck des Erkennens“. „Kants Bestimmung der Erkenntnis ist einseitig. Er berücksichtigt nur deren Mittel, die reinen Verstandesbegriffe, und vergisst darüber ihren Zweck, die übersichtliche Abbildung des Gegebenen. Dadurch beraubt er sich der Möglichkeit, die Verstandesbegriffe einheitlich zu erklären. Denn deren Bedeutung als Mittel der Erkenntnis lässt sich eben nur von jenem Zwecke aus begreifen. Kant .. werden .. die Verstandesbegriffe zu letzten Denknormen, welche das erkennende Subjekt als Bedingungen seiner Denkthätigkeit, als Bedingungen der Einheit seines Selbstbewusstseins vorfindet, ohne einzusehen, welchen Wert sie für sein Wollen, sein Handeln, die Gestaltung seines Lebens haben. Dass wir die Zukunft vorausberechnen müssen, dass wir ein Interesse daran haben, uns auch die Vergangenheit und entfernte Gegenwart in der Vorstellung abzubilden, wird jeder aus seiner eigenen Erfahrung bestätigen Auf diesen Zweck hätte Kant die gesamte Erkenntnis und das Kausalprinzip, als die dafür unentbehrliche Voraussetzung, begründen müssen“ (326). Das aber ist dogmatische Teleologie: wenn Kant dieses Programm ausgeführt hätte, wäre er heute vergessen. Dass aber für Kant, weil er nicht vom Zweck des Erkennens ausgeht, dieses selbst unbegreiflich bliebe (326; vgl. 312 u. 310), ist darum unrichtig, weil der Begriff der Erfahrung ein durchaus sicheres Erklärungs-

prinzip ist, was sich der von Keibel vorgeschlagenen teleologischen Deduktion nicht nachrühmen lässt. Den Wert der Erfahrung für das menschliche Leben wollen wir gewiss nicht unterschätzen, aber begründen kann man die Realität der Erfahrungsprinzipien aus diesem Wert so wenig, wie der Kapitalist das unerschütterte Fortbestehen seines Bankhauses aus dem Wert erklären kann, den der regelmässige Bezug seiner Einkünfte „für sein Wollen, sein Handeln, die Gestaltung seines Lebens" hat; trotzdem wird er den Wert seines Einkommens recht wohl würdigen können. — Keibel glaubt, diese Zweckbetrachtung hänge mit der immanenten Abbildtheorie zusammen; aber mit Unrecht. Denn diese lässt sich bereits bei alleiniger Aenderung der Lehre vom Wahrnehmungsurteil dem Kantischen System einfügen. Vielmehr entspringt jene Teleologie nur dem Bestreben, das Erkennen psychologisch-genetisch zu erklären. Keibel sieht als den Zweck des Erkennens das übersichtliche Nachbilden des Gegebenen an und setzt die Möglichkeit der Erreichung dieses Zweckes dogmatisch voraus (wie wenigstens daraus geschlossen werden muss, dass er sagt, Kant hätte auf genannten Zweck die gesamte Erkenntnis begründen müssen: ohne festen Ausgangspunkt keine Deduktion). Von diesem Standpunkt aus erklärt er die prinzipielle Festlegung z. B. des Kausalsatzes nicht, wie Hume, für eine Erschleichung, sondern für eine zweckmässige Reaktion auf die häufig wiederholten Erfahrungsreihen (vgl. 312). Lehnt man aber die psychologische Untersuchung für die Erkenntniskritik als belanglos ab, so fällt auch die dogmatische Teleologie.

Aus dem übrigen Inhalt der anregenden und überall geistreichen Abhandlung sei noch auf die durch ihre konsequente Durchführung bedeutsame Darlegung einiger prinzipieller Punkte der immanenten Philosophie aufmerksam gemacht (vgl. bes. § 10 u. 12).

**Hyslop, James H.** Kant's doctrine of time and space. Mind, Jan. 1898. (S. 71—84.)

Der Verfasser geht von der Thatsache aus, dass wir gezwungen sind, für unsere Empfindungen einen ausser dem Bewusstsein liegenden Grund anzunehmen, der selbst nicht mehr Empfindung ist. „Solipsism may be very logical, but nobody has ever sincerely believed it" (73). Diese Frage nach dem vom Bewusstsein unabhängigen Grund erhebt er nun auch in Bezug auf Raum und Zeit. „Should we press the antithesis between consciousness and reality any farther in this case than in that of colour?" (74). Hyslop versucht sodann den Nachweis, dass auch Kant in einigen Stellen der Kr. d. r. V. einen „Raum an sich" und eine „Zeit an sich" von den Anschauungsformen unterscheide. Der Verfasser giebt zu, dass die angeführten Stellen auch in einer der geläufigen Auffassung entsprechenden Weise gedeutet werden können, hält aber die seinige für ungezwungener. Thatsächlich ist genau das Gegenteil der letzteren Ansicht richtig. Wenn Kant sagt, dass der Raum an sich gar nicht wahrgenommen werden kann, so ist die einzige Auslegung die, dass die Raumanschauung sich nie in uns entwickeln würde, wenn nicht Dinge im Raum angeschaut würden, dass der Raum nur wahrgenommen wird an den Dingen, nicht aber an sich selbst. Jede andere Auslegung ist künstlich und kann auch dadurch nicht plausibel gemacht werden, dass man sie als ein Nachklingen der vorkritischen Theorie auffasst (79, 83). Denn in seiner vorkritischen Zeit hat Kant so wenig an einen

unwahrnehmbaren aber doch objektiv realen Raum gedacht wie später. — Die Interpretation der Stelle bei Hartenstein[2] III, S. 241, Zeile 16 von unten — Kant spricht daselbst davon, dass das Noumenon die Grenzen unserer sinnlichen Erkenntnis bezeichne und einen Raum übrig lasse, den wir weder durch Erfahrung noch durch Verstand ausfüllen können, und Kant soll nun damit ebenfalls einen von unserem empirischen Raum zu unterscheidenden intelligibeln Raum annehmen — kann jedem nur ein Lächeln abgewinnen.

**Bilharz, Alfons.** Metaphysik als Lehre vom Vorbewussten. I. Wiesbaden, J. F. Bergmann. 1897. (430 S.)

Ob das Buch mehr geistreiche Einfälle oder mehr Bizarrerien enthält, dürfte schwer zu entscheiden sein. Leider erschwert die grosse Anzahl teils gewiss unnötiger Weise neu gebildeter Termini die Lektüre des Buches ausserordentlich, was man um so unangenehmer empfindet, als man mitunter für die Arbeit des Eingedrungenseins recht dürftigen Lohn erhält. Wie wenig es dem Verfasser darauf ankommt, sich durch ein flaches Missverständnis für eine ganze Reihe von Seiten jede Möglichkeit eines brauchbaren Gedankens selbst zu nehmen, dafür ein Beispiel statt vieler: S. 213 heisst es bei Erörterung des Unterschieds analytischer und synthetischer Urteile: „Warum hat Kant nicht auch gesetzt $12 = 7 + 5$? Ohne Zweifel müsste man dieses Urteil ein analytisches nennen, denn 7 und 5 sind ganz gewiss in 12 enthalten" u. s. w. Bilharz hätte doch Kant nicht einen so plumpen Fehler zutrauen sollen. $12 = 7 + 5$ ist selbstverständlich ebenso synthetisch wie $7 + 5 = 12$, und wenn in 12 7 und 5 „enthalten" sind, so hat das Wort hier lediglich arithmetischen Sinn, aber keinen erkenntnistheoretischen, wie ihn Kant für die analytischen Urteile braucht. — Für die Charakteristik des in dem Buche eingenommenen Standpunktes ist folgendes wesentlich: Metaphysik ist „dasjenige, was Philosophie als selbständiges und ebenbürtiges Wissensgebiet der Naturforschung gegenüberstellt" (166). Ihr Gebiet ist die innere Erfahrung, wie die äussere das der Physik ist. Ein durch die ganze bisherige philosophische Entwicklung sich durchziehender Fehler ist der, dass man konträre Gegensätze dadurch hat ausgleichen wollen, dass man einen Begriff zu Hilfe nahm, der mit den beiden gegensätzlichen Begriffen Fühlung hat. Die konträren Gegensätze können jedoch nicht ausgeglichen werden, sondern die entgegengesetzten Betrachtungen müssen einander zur vollen Wahrheit ergänzen: das sei der heliozentrische Standpunkt, den Kant zwar angestrebt, aber nicht erreicht habe, der auf dem geozentrischen und logozentrischen Standpunkt stehen geblieben sei (257). Bezeichnend ist der Satz: „Objekt macht nicht Empfindung im Subjekt, sondern Objekt und Subjekt zusammengedacht sind Empfindung" (273, vgl. 344). Von der mit viel Energie durchgeführten — übrigens schon in zwei früheren Werken desselben Verfassers „Erläuterungen zu Kants Kr. d. r. V." und „Der heliozentrische Standpunkt der Weltbetrachtung" vertretenen — Ansicht aus werden besonders Kant und Riehl, welch letzteren der Verfasser für Kants bedeutendsten Fortbildner erklärt, sehr eingehend besprochen: S. 195—311 ist eine Art Kommentar zur „Kr. d. r. V.", wobei die Unterschiede der Deduktion nach der ersten und zweiten Auflage eingehend besprochen werden (259 ff.); S. 312—394 zum „philosophischen Kritizismus". Auch der übrige Teil des Werkes nimmt überall auf Kant und seine Nachfolger Bezug, besonders für F. A. Lange fallen ausführlichere Bemerkungen ab.

**Bögli, Hans,** Dr. Aphorismen über den Idealismus auf der Grundlage der empirischen Psychologie. Bern, Neukomm u. Zimmermann. 1898. (60 S.)

Wie der Verfasser im Vorwort erzählt, sollte das Buch ursprünglich nur ein Hinweis auf die „Psychologie als Erfahrungswissenschaft" von Hans Cornelius sein; wie das Werkchen vorliegt, enthält es jedoch ausser seinem referierenden Teil noch einige Kapitel, die ganz dem Verfasser angehören und sich „als Frucht eigenen Nachdenkens beim Studium Schopenhauers" repräsentieren. — Die Methode des Buches ist im Anschluss an Cornelius die „Betrachtung unserer Erfahrung ohne irgend welche Voraussetzung" (28), und das nächste Resultat dieser Methode ist ein erkenntnistheoretischer Idealismus, die „Zurückführung der objektiven Existenz der Dinge auf Erfahrungen und darauf gegründete Erwartungen" (29). — Das 5. Kapitel trägt die vielversprechende Ueberschrift: „Die einfachste Erklärung des Lebens". Hier beginnen — abgesehen von dem nichts besonderes bietenden ersten Kapitel — die eigenen Theorien des Verfassers. Wir erfahren, dass das Leben Gefühl ist, und dass im Gefühl das Bestreben, sich selbst zu begreifen, liegt. Aber noch bevor sich der Leser von seinem Erstaunen über den plötzlich so metaphysisch gewordenen Ton hat erholen können, entdeckt er, dass er in eine Naturphilosophie geraten ist, die an Exaktheit kaum höher steht als die Hegelsche. Man lese z. B. (S. 38) folgendes: „Aus der Unveränderlichkeit des Gefühls folgt sogleich die Unveränderlichkeit der Materie und die Erhaltung der Kraft oder Energie. — In ähnlicher Weise wie das Gesetz von der Erhaltung der Materie und der Energie sind alle Naturgesetze aus dem Wesen des Bewusstseins zu erklären . . ." „Wer wird es Bögli glauben," möchte man mutatis mutandis mit Riehl (vergl. Philos. Kritizismus II², S. 122) fragen, „dass er das Gesetz von der Erhaltung der Energie aus dem Wesen des Bewusstseins wirklich entdeckt hätte, wäre ihm dasselbe nicht zufällig von J. R. Mayer vorentdeckt worden?" Die Art, wie der Verfasser mit dem Wort „entspricht" verfährt, erinnert lebhaft an die von Riehl so köstlich gegeisselte Hegelsche „Methode der Anspielungen" (cf. a. a. O. S. 108). Besonders amüsant ist folgende Stelle: „Wie sich das Bewusstsein stets selber erneuert, indem die Vorbereitung [d. h. die Nachwirkung der früheren Bewusstseinsinhalte] und der Eindruck fortwährend zu einer neuen Vorbereitung für ein neues Erlebnis sich ausgleichen, so erneuert sich auch die objektive Welt unaufhörlich selbst. Da sich aber die Selbsterneuerung des Bewusstseins zunächst hauptsächlich auf die beachteten Teilinhalte bezieht, denen in der Natur die Organismen „entsprechen", so ist die Selbsterneuerung besonders sichtbar als Zeugung bei den Organismen. Weil jedoch auch der unbeachtete Hintergrund im Bewusstsein, welchem die unbelebte Natur „entspricht", allmählich sich umwandelt, so verändert und erneuert sich ebenfalls die unorganische Natur langsam (40) . . . Bei der Zeugung „entspricht" das eine Individuum der Vorbereitung im Bewusstsein und das andere dem Eindruck (41)." Und all diese Aufschlüsse giebt die „Betrachtung unserer Erfahrung ohne irgend welche Voraussetzung"! — Kapitel VI enthält Bemerkungen über das Verhältnis des Verfassers zu Schopenhauer, VII bringt eine kurze Zusammenfassung der Resultate.

**Franz, Alfred.** Raum und Zeit. Ein philosophisches Programm zur Aufhebung und zum Abschluss der transscendental-idealistischen Philosophie. Leipzig, Heitmann. 1896. (IV u. 11 S.)

Zuerst ein pomphafter Titel, dann ein Vorwort mit zwei im Grunde einander aufhebenden Entschuldigungen für die Unfertigkeit der Schrift, endlich eine phrasenreiche Abhandlung über unsere Unfähigkeit, die Existenz der Dinge an sich „durch stichhaltige Gründe zu erhärten" (10). Der Verfasser glaubt, sich mit dieser Ansicht im Gegensatz zu Kant zu befinden, dem er die Meinung unterschiebt, er hätte in dem Kapitel von den Antizipationen der Wahrnehmung die Möglichkeit, Empfindungsgrade absolut, ohne Vergleichung mit anderen Empfindungsgraden, wahrzunehmen, gelehrt und in dieser Möglichkeit eine „Brücke zur Verbindung der Welt der Erscheinungen und der Welt des Dinges an sich" (10) zu besitzen geglaubt, wogegen er, der Verfasser, den „fruchtbringenden Gedanken" (S. IV) geltend macht: „Die Wahrnehmung des Dinges an sich bloss vermittelst der Empfindung ist uns bei der von mir dargelegten bloss relativen Existenz des Empfindungsgrades für unser Bewusstsein . . . völlig aus der Sphäre des Möglichen gerückt" (9).

**Gudenatz, Carl.** Zur Kritik der Lehre Kants von der Möglichkeit der reinen Mathematik. Diss. Lpz. 1897. (39 S.)

Nach einer kurzen Einleitung über die wechselseitigen Beziehungen von Mathematik und Philosophie erörtert Verfasser im ersten Abschnitte den Grund und die Bedeutung der Kantischen Frage: „Wie ist reine Mathematik möglich?", kritisiert im zweiten Abschnitt zuerst die Lehre, dass mathematische Urteile insgesamt synthetisch seien und sucht sodann auch die Apriorität dieser Urteile zu widerlegen. Der dritte Abschnitt, betitelt „Die ‚Möglichkeit' der reinen Mathematik" will nachweisen, dass Kants Deduktion der objektiven Anwendbarkeit der Mathematik verfehlt ist. Sämtliche Argumente, mit denen der Verfasser operiert, sind längst antiquiert: So findet sich z. B. (28) der schon durch Leibnitz' nouveaux essays sur l'entendement humain überwundene Angriff Lockes auf das Apriori, ferner (34) die Ansicht, dass Kant die Apriorität des Raumes aus der Apriorität der Mathematik, die Apriorität dieser wieder aus der des Raumes habe beweisen wollen. Der Vaihingersche Nachweis einer Blattversetzung in den Prolegomenen wird mit der Bemerkung abgelehnt, man könnte „sonst auch viele andere Irrtümer Kants auf den Abschreiber oder Drucker schieben, was doch bedenklich erscheint" (17)! Mit den aus Ueberwegs Grundriss d. Gesch. d. Ph. zumeist schon bekannten Argumenten wird Kants These, dass die mathematischen Urteile synthetisch seien, angegriffen; an ein kühnes Wort aus demselben Buche erinnert ferner der auch hier nicht weiter begründete Satz: „Uebrigens ist der Beweis Kants dafür, dass der Raum als Vorstellung allen anderen konkreten Lokalisationen schon zu Grunde liegen und deshalb ein nichtempirischer Begriff sein müsse, ein falscher Zirkelschluss." Zum Schlusse erfahren wir: „So ist denn nachgewiesen, dass Kants Beweise für die Apriorität überhaupt [!] und zumal für die der Mathematik gar nicht bündig sind; es ist dasjenige der Fall, von dem er in der Kr. d. pr. V. sagt: ‚Etwas schlimmeres könnte meinen Bemühungen nicht begegnen, als wenn jemand die unerwartete Entdeckung machte, dass es keine Erkenntnis a priori gebe oder geben könne.'" Verfasser ist an einer so grossen Reihe von Kantforschungen

der Vergangenheit vorübergegangen, dass er sich nicht wird wundern dürfen, wenn die Kantforschung der Zukunft an seiner „unerwarteten Entdeckung" vorübergehen wird.

**Braig, Karl,** Dr. phil. et theol., Professor a. d. Universität Freiburg i. B. Vom Erkennen. Abriss der Noetik. Freiburg i. B., Herder. 1897. (255 S.)

Der Verfasser des Buches gehört dem thomistischen Lager an. Dennoch macht sein Werk auch auf den Kantianer keinen unangenehmen Eindruck, obgleich mehr als 30 Seiten ausschliesslich der Kantischen Philosophie gewidmet sind. Aber wie lange muss man auch suchen, bis man ein Buch findet, das den Kritizismus zu Gunsten der Scholastik ablehnt und dennoch Worte wie die folgenden findet: „Ein Doppelverdienst bleibt für Kant unbestreitbar. Durch die energische Betonung des Erkenntnisproblems hat der Kritiker einen Anstoss, einen Umschwung im Denken bewirkt, wie die Geschichte der Philosophie kaum einen zweiten kennt. Dogmatische Vorurteile, die sich durch Jahrhunderte hinzogen, verschwanden. Fragen, deren Schwierigkeit von der Naivität des Vorstellens kaum mehr gefühlt wurde, traten in ihr ursprüngliches Recht ein, so die nach Raum und Zeit, nach den Erkenntnisgrenzen. Der Ernst, der das sittliche Ziel alles Wissens in den Vordergrund rückt, der es als die letzte Absicht der ‚weislich uns vorsorgenden Natur' betont, unsere theoretische Vernunft ‚mit aufs Moralische zu stellen', war dazu angethan, die Philosophie von der öden Heide der Spekulationen auf das Feld der That, des pflicht- und rechtmässigen Handelns überzuführen" (139). Das berührt angenehm, und doppelt angenehm, wenn man die besonders durch den zweiten der hervorgehobenen Punkte nahe gelegte Parallele zu Willmanns „Geschichte des Idealismus" zieht.

Der auf das Kantische System bezügliche Abschnitt zerfällt in Darstellung und Kritik. Die einzelnen Themata der letzteren sind die folgenden: der Dualismus zwischen Sinnlichkeit und Verstand; die Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile, die zwischen a priori und a posteriori (140); die Unmöglichkeit, einerseits die Erkenntnis auf das Gebiet der Erfahrung zu beschränken, andrerseits in der transscendentalen Methode vor den Erfahrungskreis zurückzugehen; die „dritte Möglichkeit" in der Lehre von Raum und Zeit (141); der Begriff der Transscendenz; die Paralogismen; die Kategorienlehre (142); die Antinomienlehre; die Ethik (143); die Gottesbeweise (144). — Der Schluss des Kapitels ist der, dass, nachdem weder Empirismus noch Idealismus, weder Locke noch Kant, die tiefsten Fragen zu lösen vermocht haben, das Bedürfnis nach einer Lösung hinweist auf den Realismus, der aus jenen beiden Systemen das Richtige herauslösen und zu einer Einheit verbinden soll (144).

**Strümpell, Ludwig.** Vermischte Abhandlungen aus der theoretischen und praktischen Philosophie. Leipzig, Abel & Müller. 1897. (284 S.)

Der ehrwürdige Altmeister der Herbartschen Schule hat hier eine Reihe von Abhandlungen zusammengestellt, durch die er im Sinne der „grossen genuinen deutschen Denker Leibniz, Kant, Fichte und Herbart" (S. VI) dem Materialismus und dem Pantheismus entgegen wirken will. Die 8 ersten Aufsätze haben keine engere Beziehung auf Kant; ihre Themata sind die folgenden:

„Die Unterschiede der Wertschätzungen und der Werte des Wollens und Handelns; Der Mensch und die Verwirklichung der sittlichen Ideen; Die Ethik und die Volkswirtschaft; Die psychischen Motive des Wollens und Handelns; Die historische Induktion und das Zeugnis; Die Philosophie im Universitätsstudium; Die Logik und ihr didaktischer Wert im Universitätsstudium; Die logische Begründung des Unterrichts in der elementaren Arithmetik." Die auch als Sonderabdruck erschienene zehnte Abhandlung: „Die Unterschiede der Wahrheiten und der Irrtümer" ist bereits in den „Kantstudien" Bd. II, Heft 4, S. 483 besprochen worden. Ich beschränke mich darum auf den neunten Aufsatz: „Die Auffassung der Welt als eines Ganzen und die Anwendung des Begriffes der Unendlichkeit auf die Welt." „Der Verfasser behandelt diesen Gegenstand unter der Voraussetzung einer weiter reichenden als von Kant [sc. in der Lehre von der Antinomie d. r. V.] zugestandenen Objektivität sowohl der Wahrnehmung und Anschauung, als auch des Denkens" (S. V). In der S. 213 gegebenen Einteilung seines Themas macht sich Strümpell insofern sofort die Kantische Lösung zu Nutze, als er die Unterfragen so stellt, dass „zwischen dem in der Wahrnehmung gegebenen Scheine und dem diesem zu Grunde liegenden Seienden, sowie zwischen dem scheinbaren Geschehen, welches einem Anschauenden gegenüber zwischen den Wesen geschieht, und dem wirklichen Geschehen, welches in dem Inneren der Wesen geschieht" (214) unterschieden wird. Die Frage nach der Unendlichkeit der Welt der realen Wesen wird dahin beantwortet, dass „das Quantum des Realen in keinem Falle unendlich sein" kann (215), da es unmöglich sei, ein Unendliches absolut zu setzen: die Setzung eines unendlichen Vielen schliesst immer eine Beziehung auf das noch fehlende, nachzuholende ein und kann nie als erschöpft gedacht werden, ist also nicht absolut. Eine bestimmte Anzahl absoluter Wesen kann aber auch nur ein bestimmtes Quantum Materie bilden: also ist auch die Welt als Erscheinung ein endliches und bestimmtes Quantum (217). Die Frage nach den Grenzen der endlichen Welt wird (ganz ähnlich wie bei Kant) damit zurückgewiesen, dass der Fragesteller den Raum fälschlich für etwas an sich Reales hält (219). Die Frage, ob das innere, in den realen Elementen stattfindende wirkliche Geschehen in irgend einem Zeitmoment ein endliches ist, muss gleichfalls bejaht werden, da eine endliche Summe realer Bestandteile auch nur eine endliche Anzahl von Kombinationen ergeben kann (221); dasselbe gilt von dem scheinbaren Geschehen (222). Hingegen lehrt Strümpell vom Anfang der Welt in der Zeit, dass er sich ins Unendliche zurückschiebt, und dass wir das wirkliche Geschehen zurückverfolgen können, so weit es uns beliebt (225). Analoges muss auch vom scheinbaren Geschehen gelten, „falls wir ein mit der Fähigkeit der Anschauung begabtes Wesen als vorhanden dazu setzen dürfen." Anders liegt die Sache jedoch, wenn die Bedeutung des Wortes Welt auf das Sonnensystem oder vollends auf unsere Erde beschränkt wird. Dann gilt: „Die Erde hat als Erscheinungswelt eine Geschichte, welche viel kürzer ist, als die Geschichte der in ihren realen Elementen stattgefundenen Kausalitäten und deren Wirkungen" (227), da als Erscheinungswelt zu existieren die Erde erst angefangen haben kann, als zum ersten mal empfindende Wesen auf ihr auftraten. — Das Kapitel schliesst mit Erörterungen über die ewige Dauer der menschlichen Seele.

**Rehmke, Johannes.** Aussenwelt und Innenwelt, Leib und Seele. Rektoratsrede. Greifswald. 1898. (48 S.)

Der Verfasser geht aus von der unmittelbaren Gewissheit der Aussenwelt und der zugleich von ihr geschiedenen und mit ihr verbundenen Innenwelt (3) und wendet sich zur Betrachtung des alten Kampfes um die Frage, wie die Innenwelt „als etwas Besonderes am unmittelbar Gegebenen näher zu bestimmen sei in ihrer Unterscheidung von der Aussenwelt, und in welcher besonderen Verknüpfung sie andrerseits zu dieser Dingwelt stehe" (4). Dabei sucht er von allen im Lauf der Zeit auf den Schauplatz getretenen Lehrmeinungen die Unhaltbarkeit darzuthun. Das Heil sieht er in der Theorie, „dass die Innenwelt nichts anderes als ein immaterielles seelisches Einzelwesen sein könne, gleichwie die Aussenwelt nicht anders denn als eine Fülle materieller Einzelwesen d. i. als eine Dingwelt zu verstehen ist. Dann aber kann der innige Zusammenhang von Innenwelt und Aussenwelt, von Seele und Leib auch gar nicht anders erklärt werden als durch Wechselwirkung zwischen diesen Einzelwesen" (32). Das Gesetz von der Erhaltung der Energie (wofür Rehmke Gesetz von der Erhaltung der Bewegung gesagt wissen will (38), als ob nicht gerade die Bewegung das sich nicht erhaltende wäre, und als ob nicht schon einmal ein Philosoph mit gerade dieser Formulierung Schiffbruch erlitten hätte) sowie der Satz „aus nichts wird nichts" können darum keine Gegengründe abgeben, weil sie nur für die materielle Welt gelten: die Seele erteilt zwar der Materie Bewegung (= Energie), kann aber, weil immateriell, keine Bewegung empfangen, ist also eine Energiequelle. — Berücksichtigung Kants findet sich nirgends.

**Rau, Albrecht.** Empfinden und Denken. Eine physiologische Untersuchung über die Natur des menschlichen Verstandes. Giessen, E. Roth. 1896. (385 S.)

Der Verfasser hat seine erkenntnistheoretischen Anschauungen bei Feuerbach geholt, in dem er den grossen Reformator der Philosophie erblickt. „Niemand vermag durch sein Denken einen Gegenstand wirklich zu erschaffen ... Ist also das Denken kein primärer, kein schöpferischer Akt, geht dem Denken der Stoff, über welchen gedacht wird, vorher, so ist offenbar auch der Stoff, das Sinnliche, das Erste, der Gedanke, das auf Grund des Sinnlichen erst sich Vollziehende, das Zweite. Das erkannte Feuerbach; er kehrte demnach das von der Metaphysik beobachtete Verfahren einfach um und stellte sozusagen die auf dem Kopf ruhende Vorstellungswelt der Metaphysiker auf ihre Basis. Dies war die Kopernikanische That, welche die Philosophie brauchte, die That, welche schon Kant vollbracht zu haben glaubte, aber erst Feuerbach vollbracht hat" (210). Zu Gunsten dieser Theorie, für die „der Geist nur universelle Sinnlichkeit, das Denken nur ein verallgemeinertes, der Partikularität der Sinne entkleidetes Empfinden ist" (380), soll das J. Müllersche Gesetz der spezifischen Sinnesenergien widerlegt werden, so dass den sinnlichen Qualitäten wieder eine objektive Realität zugesprochen wird. Fällt damit naturgemäss der Schwerpunkt der Rauschen Abhandlung nicht in den Rahmen des uns hier interessierenden, so finden sich doch in ihr hinreichend genug Bemerkungen über die Kantische Philosophie, um eine Besprechung an dieser Stelle zu rechtfertigen. Darüber, wie der Verfasser über den grossen Königsberger denkt, lässt er uns nicht lange im Zweifel: Nachdem er schon vorher mehrfach Kants Namen nicht gerade

mit Anerkennung genannt hat, erklärt er, Kant sei in seiner sonst als vorkritisch bezeichneten Periode „kritischer Empirist" gewesen, sei jedoch in der Vernunftkritik darum wieder in die Metaphysik zurückgefallen, weil er eingesehen habe, „dass die realistische Auffassung der Dinge die drei grossen Postulate, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nicht zu gewährleisten vermöge" (103). Seine Unterscheidung der Erscheinungen von den Dingen an sich wird darauf zurückgeführt, dass er einen „Ausweg" aus dieser Gefahr gesucht habe. Ich bin weit entfernt, die Einflüsse moraltheologischer Spekulation auf die Ausgestaltung des Kantischen Systems leugnen zu wollen; dass aber Rau mit seiner Auffassung der Entwicklung des Kantischen Kritizismus nicht das richtige getroffen hat, ist jedem klar, der sich durch das Studium der Entstehungsgeschichte der Vernunftkritik davon überzeugt hat, wie rein erkenntnistheoretische Erwägungen zuerst das in der Dissertation vom 1770 zum Niederschlag gekommene Uebergangsstadium, dann den in der Kritik d. r. V. eingenommenen Standpunkt haben heranreifen lassen. In dem letzteren fand dann freilich Kant eine willkommene Stütze für seine religionsmetaphysischen Neigungen. Aus Raus falscher Ansicht von der Geschichte der Kritik d. r. V. fliessen dann Sätze wie die folgenden: „Dass die Methode Kants mit Kritik wenig zu schaffen hat, ist von selbst klar. Denn Kant wurde ja durch die Absicht geleitet, ein vor aller Untersuchung feststehendes Resultat herauszubringen, er philosophierte, wie jeder Dogmatiker vor ihm, mit einer vorhergefassten Idee, die durchgedrückt werden sollte" (105/6). Der Grund, aus dem Rau Kants Erkenntnislehre ziemlich eingehend bespricht, ist der, dass er in ihr einen Fehler zu finden glaubt, analog dem im Gesetz der spezifischen Sinnesenergien: in beiden liegt ja ein Schluss auf blosse Subjektivität vor, den der Verfasser nicht gelten lassen möchte. S. 117—120 werden Kants idealistische Epigonen besprochen und ihnen allen derselbe „Fehler" nachgewiesen; „erst das Genie eines Ludwig Feuerbach durchschaute die Phantasmagorie, welche der Intellekt bei Beobachtung der spekulativen Methode sich selbst vormacht". — In einem Punkte zollt Rau allerdings Kant volles Lob, das ich um so weniger verschweigen will, als hier thatsächlich eine Frage berührt wird, in der ein Teil unserer Chemiker von heute, wie der Verfasser mit Recht hervorhebt, noch von dem alten Kant, dem Anhänger der Phlogistontheorie (167), lernen kann. Rau schreibt: „Kant würde von seinem Standpunkte aus vollkommen begreifen, dass chemische Reinheit, Atomgewichte, Proportionen u. s. w., Kategorien des Denkens sind, deren wir uns bedienen, um chemische Thatsachen unter gleichartigen Gesichtspunkten zusammenzufassen und so zu verstehen. Bezüglich solcher Kategorien hatte er erkannt, dass sie realiter in der Natur nicht anzutreffen sind, sondern von uns erfunden und vorausgesetzt werden, um Naturdinge und Naturvorgänge denkend zu erfassen. Und dies war die leuchtende That seines Lebens, an der wir um so mehr festhalten müssen, als gerade diese Seite seiner kritischen Thätigkeit noch am wenigsten von der Naturforschung und der Philosophie unserer Zeit gewürdigt wird" (169). Von S. 176—182 werden dann nochmals Kant und seine idealistischen Nachfolger besprochen, und wird ihre Ueberwindung durch Ludwig Feuerbach, diesen „wahrhaft grossen, ebenso genialen als nüchternen Denker" gefeiert. S. 193 findet sich eine völlig verfehlte Entstehungsgeschichte der „Lehre von Begriffen a priori oder, wie Kant sie nannte, von synthetischen Erkenntnissen a priori[!]". Solche Verstösse dürfen bei jemandem, der sich mit den „Erkenntnissen der Neuzeit" brüstet (325), nicht

vorkommen. An jener Stelle (193 f.) wird es völlig deutlich, wie wenig der Verfasser in die Tiefen der Kantischen Gedankenarbeit eingedrungen ist.

**Volkmann, P.** Ueber die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein und ihre Beantwortung durch die von der Naturwissenschaft nahegelegte Erkenntnistheorie. Aus den Sitzungsberichten der Kais. Akad. d. W. in Wien. Mathem.-naturw. Klasse; Bd. CVI, Abt. II. a. Dez. 1897. (15 S.)

Der Verfasser führt aus, dass die Philosophen bei ihren Erörterungen des Verhältnisses von Denken und Sein im allgemeinen einseitig das erstere zum Ausgangspunkt machen. Auch Kant sei diesem Fehler verfallen. Seine Erkenntnislehre operiere mit drei Elementen: den Dingen an sich, unseren Empfindungen davon und den Gesetzen unserer vorstellenden Vernunft. Der Nachdruck falle aber auf die letzteren, die der Philosoph als ein a priori gegebenes betrachte. Volkmann versteht die Kantische Lehre nativistisch und meint, sich darum im Gegensatz zu ihr zu befinden, weil er auf Grund Darwinistischer Anschauungen unser Erkenntnis- und Denkvermögen als ein „Veränderliches" auffasst. Die Prinzipien seiner Stellung zu Kant, wie überhaupt seines Standpunktes erhellen aus folgenden Sätzen: „Wollten wir alles, was wir sonst als Sein aufzufassen geneigt sind, phänomenal fassen, so würden wir der Willkür in der Deutung der Erscheinungswelt Thür und Thor öffnen ... die einseitige Deutung des Seins als blosse Erscheinung führt notwendig zur Phantastik ... In der Wahl dessen, was Sein und was Schein ist, liegt die Freiheit und der Spielraum der Forschung, der Tummelplatz der Theorien und ihrer Kämpfe" (6).

**Weinmann, Rud.** Die erkenntnistheoretische Stellung des Psychologen. S.-A. a. d. Zeitschr. für Psychologie u. Physiologie der Sinnesorgane, Bd. XVII. 1898. (S. 215—252).

Der Verfasser sucht seinen „Wirklichkeitsstandpunkt", d. h. den Realismus des gesunden Menschenverstandes (244) gegenüber den „die Wirklichkeit zerstörenden Ausschweifungen der Erkenntnistheorie" (217) zu retten. Schuppe, v. Schubert-Soldern, Kauffmann, Mach, Rehmke, Leclair, Laas, Cornelius, Avenarius werden heftig angegriffen, und auch Kant, dessen deutlich genug ausgesprochener Realismus dem Verfasser nicht genügt, und zwar einmal wegen der „unhaltbaren" Lehre vom Ding an sich, besonders aber wegen der mit den realistischen verschlungenen idealistischen Elemente, wird nicht ganz mild behandelt. Weinmann schreibt, nachdem er seinen Standpunkt charakterisiert hat: „Ohne Frage ist diese im wahren Sinne des Wortes realistische, vom Kantischen Subjektivismus gereinigte erkenntnistheoretische Position die denkbar einfachste und zwangloseste, und wenn ihre Möglichkeit vom modernen Phänomenalisten kaum geahnt wird, so beweist dies nur, dass man in der Philosophie leider noch immer dem Gesunden, Einfachen, weil am Ende zu Banalen, ängstlich aus dem Wege geht. Wenn sie aber die einfachste und naheliegendste Position ist (was man schwerlich leugnen könnte), so hat jede andere Position die Beweislast" (218/9). Dass die geschilderte Position die nächstliegende ist, ist richtig; an Einfachheit ist ihr aber jede der angegriffenen überlegen. Denn gerade sie enthält in der zugestandenermassen (251) acceptierten Metaphysik des gesunden Menschenverstandes einen ganzen Rattenkönig der kompliziertesten metaphysischen

Gebilde. Wenn aber derjenige dem Gegner die Beweislast zuwälzen darf, der die einfachste Theorie vertritt — und dieser darf es gewiss mit grösserem Recht als der, der das „naheliegendste" hinnimmt —, so dürfte sie vielmehr Weinmann selbst zufallen.

**Wolff, Gustav,** Dr. phil. et med. Zur Psychologie des Erkennens. Eine biologische Studie. Leipzig, Engelmann. 1897. (34 S.)

Der Verfasser behandelt zunächst die Notwendigkeit erkenntnistheoretischer Untersuchungen für biologische Studien: rein objektive Schilderung ist in der Biologie im Unterschiede von anderen Naturwissenschaften nicht möglich, da die Beschreibung biologischer Zustände Analogieschlüsse aus der subjektiven Erfahrung voraussetzt und somit das erkenntnistheoretische Kardinalproblem, die Frage nach den Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt unmittelbar berührt. Indem so der Biologe zu der Frage gedrängt wird: Wie ist Erfahrung möglich? sieht er sich an die Philosophie gewiesen, von der er freilich nicht eine allgemein anerkannte Antwort bekommt. Der Verfasser wählt aus den zahlreichen Systemen, die zur Beantwortung herangezogen werden könnten, dasjenige, „von welchem wohl alle erkenntnistheoretischen Untersuchungen immer wieder werden auszugehen haben" (5), das Kantische. Er wendet sich hierauf gegen Kants Schluss von der Apriorität auf die Idealität der Anschauungsformen, wobei er allerdings m. E. die für Kant massgebenden Gründe gegen die „dritte Möglichkeit, dass Raum, Zeit und Kategorien sowohl Anschauungs- und Denkformen, als auch objektive Daseinsformen seien" (9), nicht an der richtigen Stelle sucht. Das nächste Kapitel ist naturwissenschaftlichen Inhalts. Der Organismus wird definiert als ein „Körper, der die Fähigkeit hat, Verhältnisse seiner Umgebung zu seiner eigenen Erhaltung auszunützen" (13), und es wird gezeigt, wie die Harmonie zwischen Organismus und Aussenwelt eine allenthalben wiederkehrende Erscheinung ist. Dieses Ergebnis wendet Verfasser auf die Organe des Erkennens an; er erklärt also den Intellekt für ein „Spiegelbild der Aussenwelt" (23). Der Spott gegen den Autor der Kritik der reinen Vernunft (24) wäre wahrscheinlich unterblieben, wenn sich Wolff die Mühe genommen hätte, die Gründe zu studieren, aus denen Kant die Existenzunmöglichkeit eines objektiv realen Raumes behauptet. Die beiden letzten Kapitel (VI u. VII) sind methodologischen Inhaltes: sie suchen Berechtigung und Wert einer biologischen Untersuchung des Erkenntnisprozesses zu bestimmen.

**Stern, L. William.** Psychologie der Veränderungsauffassung. Breslau, Preuss & Jünger. 1898. (264 S.)

Vorliegende psychologische Studie verrät durch den Titel und ebenso durch das Inhaltsverzeichnis nichts, was eine Besprechung in dieser Zeitschrift rechtfertigen könnte; anders lautet das Urteil nach der Lektüre. Denn, wenn auch Kant selbst nirgends eingehende Berücksichtigung findet (sein Name wird nur einmal in einer Anmerkung genannt), so fallen doch viele Streiflichter auf wichtige Probleme des grossen Meisters, besonders auf das der Zeit und das der Einheit der Apperzeption. Es wäre gewiss eine lohnende Aufgabe für den Verfasser, wenn er die Anwendung seiner sehr interessanten Theorien auf die davon betroffenen Kantischen Lehren näher ausführen würde.

**Kants allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels**, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt. Herausgegeb. von A. J. v. Oettingen. Leipzig, Engelmann 1898. (158 S.) (Ostwalds Klassiker der exakten Wissenschaften. Nr. 12.)

Bereits im Jahre 1890 brachte die Ostwaldsche Sammlung das Kantische Werk, dessen Herausgabe H. Ebert besorgt hatte. Damals umfasste das Buch 101 Seiten, die von Oettingensche Ausgabe hat bei gleichem Format deren 158. Diese ausserordentliche Verstärkung ist nur zum geringsten Teil durch eine grössere Anzahl von Anmerkungen, hauptsächlich durch die vollständige Wiedergabe des Kantischen Textes erreicht: der vorige Herausgeber hatte Widmung, Vorrede, Inhaltsangabe der einzelnen Hauptstücke, Einleitung, die eingeflochtenen Verse von Pope und Haller, den ganzen dritten Teil, eine „auf die Analogie der Natur gegründete Vergleichung zwischen den Einwohnern verschiedener Planeten", sowie alle Anmerkungen Kants weggelassen. Letzteres wird dadurch erklärlich, dass er eine unrechtmässige Ausgabe zu Grunde legte, in der die Kantischen Anmerkungen mit solchen des Herausgebers vermischt waren. Die neue sorgfältig vervollständigte Ausgabe legt nun den Originaldruck von 1755 zu Grunde und zwar — mit Ausnahme der Korrekturen offenbarer Druckfehler — mit Recht völlig unverändert. Die Anmerkungen geben manche interessanten Erläuterungen sowie Hinweise auf moderne Resultate und Theorien. — Besonders sei noch aufmerksam gemacht auf die hier zum ersten Mal auf Grund der Originalausgabe vorgenommene Textverbesserung „Axe der Drehung" statt „Drehung der Axe" (S. 33 der Originalausgabe).

**Thiele, Günther.** Kosmogonie und Religion. Antrittsvorlesung. Berlin, C. Skopnik. 1898. (30 S.)

Kants Postulat eines moralischen Gottes setzt das Dasein eines metaphysischen Gottes voraus, und man weiss, dass Kant nie an einem solchen allmächtigen und allweisen Welturheber gezweifelt hat. Und dennoch ist Kant der Schöpfer einer mechanischen Kosmogonie. Zu untersuchen, wie sich die Voraussetzungen dieser letzteren zum Gottesglauben verhalten, ist das Thema der vorliegenden Abhandlung. — Ueberall, wo ein mannigfaltiges zur Einheit verbunden ist, sind wir gezwungen, nach dem Grunde dieser Einheit zu fragen. „Und die letzte Antwort auf diese Frage kann nur sein das Eine Unbedingte, das als in sich notwendiges Wesen das Suchen nach einem weiteren Grunde ausschliesst" (6). Was Kant leugnet, ist die unmittelbare Hand Gottes bei Entstehung des Weltgebäudes; aber er hält aufrecht die Abhängigkeit nicht nur der Welt, sondern schon ihrer Elemente von Gott. Den atheistischen Theorien moderner Naturforscher wird entgegengehalten, dass sie mit ihrem Verzicht auf einen göttlichen Urgrund auf ein letztes Prinzip verzichten, das, um nicht selbst der Erklärung zu bedürfen, unveränderlich und einfach sein muss. Die zweite Voraussetzung der Kantischen Kosmogonie ist das Kraftbegabtsein der Massen. Die Wechselwirkung unter ihnen ist nur möglich durch ein gemeinsames Prinzip ihrer Existenz, durch Gott. Auch dieser Gedanke wird polemisch durchgeführt und gezeigt, wie der Kraftbegriff, den moderne Theorien eliminieren wollen, doch zuletzt in ihren Voraussetzungen steckt. Endlich wendet sich Verfasser zur Frage nach dem chaotischen Urzustand des Weltstoffes. Da eine

ganz bestimmte Ordnung jederzeit im Weltall gewesen sein muss, kann dieser Ausdruck seine Berechtigung nur im Gegensatz zur heutigen Ordnung haben, und das Weltgeschehen erscheint als eine unendliche Reihe notwendig einander ablösender Weltzustände. Aber wie jede unendliche Reihe der Algebra ihren Urheber hat in dem Mathematiker, so muss ihn auch die der Weltzustände nach dem Satz des Grundes in einem Welturheber haben. „Der Glaube an den allmächtigen und allweisen Weltschöpfer und Erhalter kann dadurch, dass sein Werk in gesetzmässiger Ordnung alle Zeit überdauert, nimmermehr verlieren, wenn sonst nur erkannt ist, dass dieses Werk durch die wesentliche Beschaffenheit seiner Massen, durch die Gesetzmässigkeit ihrer Wechselwirkung und durch die Bestimmtheit ihrer Ordnung über sich selbst hinaus weist auf einen Werkmeister, von dem es nach wie vor heissen muss: In ihm und durch ihn leben, weben und sind wir" (30).

**Busse, Ludwig.** Die Bedeutung der Metaphysik für die Philosophie und die Theologie. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kr. Bd. 111, S. 23—60.

Die Tendenz des Aufsatzes ist, der discreditierten Metaphysik wieder zu Ansehen zu verhelfen. Zu diesem Ende versucht Busse den Nachweis, dass die Kr. d. r. V. ihre Aufgabe nicht gelöst habe. Die synthetischen Urteile a priori seien „unmögliche Zwitter" (29). Die transscendentale Deduktion habe weder gezeigt, dass die reinen Verstandesbegriffe die Objekte der Erfahrung ihrer Form nach erzeugen (29/30), noch habe sie die absolute und ausnahmslos allgemeine Geltung der apriorischen Bewusstseinselemente und Grundsätze bewiesen (30—33). Kant selbst widerspreche seiner Widerlegung der dogmatischen Metaphysik durch die Annahme von Dingen an sich (33/34). Im folgenden will der Verfasser beweisen, dass durch Restituierung der Metaphysik sowohl Philosophie wie Theologie gewinnen. Die erstere gewinne die Möglichkeit der „Bildung einer umfassenden philosophisch-metaphysischen Weltanschauung" (36), während ohne Metaphysik die Philosophie überhaupt „unmöglich" sei (37), da Erkenntnistheorie, Psychologie u. s. w. nur unter metaphysischen Voraussetzungen geleistet werden könnten (37—39). Die Theologie habe geglaubt, sich die Kantische Trennung von Glauben und Wissen zu nutze machen zu dürfen. Aber der Vorteil sei nur scheinbar: denn nun würden die religiösen Einzelvorstellungen zu völlig willkürlichen und unsicheren Annahmen (40—46). Der Verfasser geht dann zu einer Begründung der These über, dass „alle Formen der philosophischen Skepsis", unter die er auch den Kritizismus subsumiert, durch den Nachweis innerer Widersprüche widerlegbar seien (50—57). Zum Schluss wird ein enger Anschluss der Theologie an die Philosophie befürwortet: beide sollen vereint dem grossen Ziele einer Verstand und Gemüt gleichmässig befriedigenden Weltanschauung zustreben.

**Rommndt, Heinrich,** Dr. Die Verwandtschaft moderner Theologie mit Kant. (Aus den Monatsheften der Comenius-Gesellschaft, Bd. VII, Heft 1 u. 2, S. 54—58.)

Im Anschluss an einen Aufsatz Reischles in der Zeitschrift für Theologie und Kirche stellt Verfasser die Tendenz der heutigen Ritschlschen Schule in Parallele zum Kantischen Kritizismus, indem er diese Wendung der Theologie lebhaft begrüsst.

**Dinger, Hugo.** Das Prinzip der Entwicklung als Grundprinzip einer Weltanschauung. Habilitationsschrift. Jena 1896. (75 S.) 4°.

Seitdem die Weltanschauung den theocentrischen Standpunkt verlassen hat, verlangt der Trieb der ethischen Persönlichkeit nach einem immanenten Prinzip. So erscheint die Lehre von einer Entwicklung einer ethischen Wurzel entsprossen (7). Der erste Teil der Schrift behandelt das Entwicklungsprinzip als metaphysisches Grundprinzip und als Prinzip naturwissenschaftlicher und geschichtswissenschaftlicher Forschung. Mehrfach findet hierbei, wie ja selbstverständlich, Kant Erwähnung. Das Resultat der Betrachtung ist, dass das Entwicklungsprinzip nichts anderes ist als ein Dogma, „ein Glaubenssatz, auf den die Zeit ihre Weltanschauung erbaut hat" (52). Wichtiger ist für unsere Interessen der zweite Teil, der vom Fortschrittsprinzip handelt. Kant hat bekanntlich den kulturellen Fortschritt im Sinne einer allseitigen Erhöhung des Menschentums geleugnet. Dinger führt noch einige hervorragende Vertreter der Wissenschaft an, die gleicher Meinung sind, und giebt des weiteren sehr treffende Ausführungen gegen den optimistischen „Fortschrittsdusel" (54). Unabhängig von der Frage nach der theoretischen Möglichkeit des Fortschritts erhebt sich jedoch die, ob dieser Gedanke nicht von praktischer Bedeutung ist. Und da gilt allerdings, „dass, bei allen kritischen Bedenken gegen die Entwicklungslehre, doch zuletzt der Entscheid dafür — wenn auch nur in Form eines frommen Glaubens oder Wunsches — immer sich geltend macht. Man wünscht sie, weil man ihrer nicht entbehren will. — Und in der That, die Perspektiven, die sie der Weltanschauung eröffnet, sind von allergrösster Tragweite und verheissen einen enormen Gewinn für — nun, sagen wir es! — für die Entwicklung der Menschheit. Denn der Glaube an die Möglichkeit der Vervollkommnung menschlicher Einsicht, menschlicher Fähigkeiten und des Ethos wird zunächst dem Streben nach Vervollkommnung einen Rückhalt geben, seinen Impuls stärken, vor Allem ihm aber den Weg bahnen" (65). — Was der Verfasser S. 70 gegen die auch von Kant vertretene Lehre, „dass ein Fortschritt dadurch erzielt werde, dass der Eine den Andern zu überwinden, zu bekämpfen trachte, dass sich in ‚Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht' die Einzelnen aneinander reiben," geltend macht, beruht allerdings auf einer Verwechslung von Norm und Naturgesetz: der thatsächliche Fortschritt entspringt zweifellos solchen inhumanen Triebkräften; damit aber sind diese selbst noch nicht als wünschenswert anerkannt. Man wird stets die Normen, nach denen der Fortschritt geschehen *soll*, anders formulieren müssen als die Kausalgesetze, nach denen er sich wirklich vollzieht. — Im übrigen gehören gerade die auf den letzten Seiten des Dingerschen Werkchens entwickelten Gedanken zu den geistreichsten über diese Fragen. Ganz besonders gilt das von den Erörterungen über das Glücksproblem.

**Spicker, Gideon.** Der Kampf zweier Weltanschauungen. Eine Kritik der alten und neuesten Philosophie mit Einschluss der christlichen Offenbarung. Stuttgart, Frommann (Hauff). 1898. (302 S.)

Das Buch führt, wie schon der Nebentitel vermuten lassen kann, seine Ueberschrift nicht ganz mit Recht. Alte Philosophie, neueste Philosophie, christliche Offenbarung — das wären bereits drei Weltanschauungen, wenn jedes der genannten Schlagworte nur auf *einen* Typus anwendbar wäre. Thatsäch-

lich wird in dem Werke eine ganze Reihe von Weltanschauungen befehdet. Doch ist der Titel auch nicht ganz unrichtig. Denn in der Hauptsache konzentriert sich der Kampf um den grossen Gegensatz zwischen metaphysischer und antimetaphysischer Philosophie. Und da der Verfasser die erstere vertritt, richtet sich seine Kritik in ganz besonderem Masse „gegen Kant, den grössten und gefährlichsten Antimetaphysiker" (S. V). Eine weitere Rechtfertigung der „eingehenden Berücksichtigung des epochemachenden Denkers" sieht Spicker darin, dass diesem in der Gegenwart ein Interesse entgegengebracht werde, wie noch keinem Philosophen in neuerer Zeit. Dass in solchem Zusammenhang auch die „Kantstudien" zu den „bedeutsamen Zeichen der Zeit" (S. VI) gezählt werden, ist ein Kompliment, dass die Redaktion der Zeitschrift gewiss gerne acceptiert. — Spickers mit viel origineller Kraft geschriebenes Werk nennt seinen Standpunkt den historischen, aber freilich nicht darum, weil in Kants Auftreten das über die Metaphysik abgehaltene Weltgericht erkannt würde, sondern darum, weil „die Philosophie der Vergangenheit als Grundlage und Richtschnur (!) aller weiteren Forschungen hingestellt" (S. V) wird. Damit ist die Metaphysik als das Haupt der Philosophie proklamiert, das nun allerdings in den folgenden Ausführungen gegen die Angriffe der neueren Systeme verteidigt wird. Für die Kantische Philosophie kommen hauptsächlich folgende Stellen in Betracht: Erster Teil, Kap. I, § 2, bes. S. 46—53: die Methode, I, § 3, S. 60—62: die Begründung der Ethik und die Beschränkung der Erkenntnis auf die Sinnenwelt, II, § 2, S. 86—92: „das Kantische und historische Ideal", die Begründung der praktischen Postulate, insbesondere des Gottesglaubens, II, § 3: „Begriff und Bedeutung der Spekulation", eine Rechtfertigung der Metaphysik. Ganz harmlos wird gemeint, jede Konstatierung eines empirischen Gesetzes überschreite die Erfahrung, und in der Metaphysik gehe man eben noch einen Schritt weiter. Völlig verkannt wird, dass Kant gezeigt hat, wie die Möglichkeit, allgemeingiltige Gesetze zu konstatieren, zur notwendigen Voraussetzung den Apriorismus (Kausalität) hat. Thatsächlich hat uns Kant vor die Alternative gestellt, entweder mit ihm die Apriorität des Kausalgesetzes anzuerkennen, oder alle naturwissenschaftliche Erkenntnis auf Induktionen zu gründen und auf die Kenntnis allgemeingiltiger Gesetze zu verzichten; keine von beiden Möglichkeiten lässt jedoch den Weg ins Transscendente offen. III, § 1: die Kategorienlehre, III, § 2 ist betitelt „die Autonomie der Vernunft"; hier fällt manches anerkennende Wort für Kant ab; III, § 3: der Verfasser sucht die einseitige Autonomie des Subjekts zu ergänzen. Zweiter Teil, II, § 1: Kritik der Beweise für das Dasein Gottes. Am Anfang finden sich manche interessante Ausführungen über das ontologische Argument. Aufs energischste sei jedoch protestiert gegen die S. 229 und 231 beliebte Manier, Kant Widersprüche vorzuwerfen. Mit einer solchen Art, zu zitieren, lässt sich alles beweisen. Dass es in der Kr. d. r. V. nicht an Widersprüchen fehlt, ist bekannt; die Art aber, wie Spicker den nicht gerade geschmackvollen Satz: „Es ist fast zum Verzweifeln, wo nicht zum Verrücktwerden, auf Schritt und Tritt bei dem „Allzermalmer" auf solche Unklarheiten und Widersprüche zu stossen" (231) begründet, kann man nur bedauern. — In der Einzeldurchführung der Metakritik fehlt es nicht an tiefen Missverständnissen der Kantischen Lehre. Beispielshalber sei eines, dass sich ganz zu Anfang des Buches (Einleitung S. 3 4) findet, angeführt. Es ist sehr charakteristisch für die Grösse der Kluft, die Spicker an einer Würdigung Kants hindert.

Spicker meint: „Wenn es auch möglich sein sollte, den Anteil der Vernunft von dem der empirischen Wahrnehmung beim Zustandekommen der Erkenntnis scharf zu unterscheiden, so ist es doch zweifellos, dass unser Denkvermögen ohne Erfahrung gar nicht zur Entwicklung gekommen wäre. Beide gehören demnach zusammen und lassen sich nicht von einander trennen. „Erkenntnisse a priori, die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden" wie Kant behauptet, sind deshalb gänzlich ausgeschlossen." Dass aber dieser Einwand gegen das Apriori nicht stichhaltig ist, hat bereits Leibniz gezeigt; denn auch er ist schon der Meinung, dass zur Entwicklung des Denkvermögens die Erfahrung notwendig ist.

**Dwelshauvers, Georges.** Leçon d'ouverture aux cours d'introduction à la philosophie et de psychologie faite à la faculté de philosophie et lettres de l'Université de Bruxelles. Extrait de la Revue de l'Université de Bruxelles. Bruxelles, Bruylant. 1897. (21 S.)

Dwelshauvers beginnt mit einer Würdigung seiner Vorgänger an der Brüsseler Universität, der Krauseaner Ahrens und Tiberghien. Er wendet sich hierauf zu allgemeinen Betrachtungen über das Wesen der Philosophie, die er als die synthetische Einheit des Wissens, zu der das menschliche Denken ein natürliches Streben hat, versteht (7/8). „A chaque époque, la philosophie synthétise les sciences, les unit, les achève. Car sans philosophie les sciences peuvent se contredire, puisqu'elles ont des objets d'ordre différent et qu'elles sont chacune à un stade différent de développement" (8). Und ganz entsprechend verlangt das Gefühl nach Vereinheitlichung, nach dem Ausgleich der Gegensätze des Endlichen. Der Verfasser geht sodann auf den durch die Bedeutung des persönlichen Faktors bewirkten Unterschied zwischen den exakten Wissenschaften und der Philosophie ein: man spricht von der Philosophie Hegels oder Schopenhauers, aber nicht von der Physik Helmholtz' oder der Physiologie Claude Bernards (11). In jedem neuen philosophischen System liegt eine „création personnelle" (13) vor. „Il faut donc tenir compte en étudiant la philosophie, non seulement de l'histoire et de l'état des sciences, mais encore de l'esprit du penseur, de l'agent actif, du philosophe lui-même" (14). Aber der durch das Walten der subjektiven Faktoren hervorgerufene Streit der philosophischen Parteien drängt schliesslich zu einer Entscheidung durch die Prüfung der Vernunft, der angeblich alle die vorhandenen Systeme entsprungen waren. So entsteht die kritische Philosophie, als deren Hauptvertreter Locke, Hume und Kant genannt werden. Der Kritizismus hat der Philosophie einen neuen Zweig gegeben, die Erkenntniskritik. Der Nachdruck fällt bei der nun folgenden trotz ihrer Kürze gehaltvollen Darlegung naturgemäss auf Kants Stellung zur Metaphysik. Freilich hat das Werk Kants nicht verhindert, dass sehr bald eine Reihe neuer metaphysischer Systeme auftauchte. Jedoch meint Dwelshauvers, es wäre ungerecht, die Philosophen der Romantik darum zu verurteilen: ihr Hauptfehler wäre gewesen, dass sie keine Psychologie gehabt hätten. „Je crois avec Wundt que les sciences de l'esprit ont leur belle période devant elles, et j'admets avec Brentano et Uphues la psychologie comme base de ces sciences" (18). — Der Verfasser giebt endlich eine Uebersicht über die Probleme der Philosophie und schliesst mit einigen geistreichen Bemerkungen über das Idealbild des Weisen.

**Stern, Paul,** Dr. Einfühlung und Assoziation in der neueren Aesthetik. Ein Beitrag zur psychologischen Analyse der ästhetischen Anschauung. Hamburg und Leipzig, L. Voss. 1898. (82 S.)

Vorliegendes Werk beginnt mit der These, dass für die ganze Entwicklung der wissenschaftlichen Aesthetik Kant das Prinzip aufgestellt hat, das „Grundlage und Ausgangspunkt der ästhetischen Untersuchungen geblieben" ist, das Prinzip der Subjektivität des ästhetischen Urteils. In interessanter Weise wird sodann gezeigt, auf welchen verschiedenen Wegen die Fortbildung der Aesthetik von hier aus in Angriff genommen worden ist. Leider ist in den „Kantstudien" nicht der Ort, den Verfasser weiter zu begleiten: es liesse sich sonst noch manches schöne über sein Büchlein sagen.

**Berdyczewski, M. J.** Ueber den Zusammenhang zwischen Ethik und Aesthetik. Bd. IX d. „Berner Studien z. Philos. u. ihr. Gesch." (L. Stein.) Bern, Steiger & Co. 1897. (57 S.)

„Es giebt im menschlichen Bewusstsein eine unmittelbare und unwillkürliche Wertbestimmung der Handlungen und Gesinnungen — diese Wertbestimmung ist aber keineswegs spezifisch ethisch" (14). Der ganze Mensch ist eine Einheit. — In dem Ueberblick über die Geschichte des von ihm behandelten Problems zeigt der Verfasser, dass auch Schiller diese Einheit der ethischen und der ästhetischen Wertungen anerkennt. „Zwar lässt auch er sich zum Ausrufe hinreissen: Wenn aber das moralische Gesetz sagt, das soll sein! so entscheidet es für immer und ewig; er fügt aber gleich die Erklärung hinzu: die ästhetische Kraft, womit uns das Erhabene der Gesinnungen und Handlungen ergreift, beruht keineswegs auf dem Interesse der Vernunft, dass recht gehandelt werde, sondern auf dem Interesse der Einbildungskraft. Der Mensch ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu vermitteln, sondern ein sittliches Wesen zu sein" (19). Allerdings habe Schiller als Kantianer „an ein intelligibles Selbst, an dasjenige in uns, was nicht Natur ist," (20) geglaubt und damit den Durchbruch der Einheitslehre gehindert. „Will man sich aber über den Dualismus erheben, dann muss man sich selbst emporheben, dann muss die Menschheit nur als ein Stück Natur betrachtet werden" (21). „Wozu brauchen wir denn für unser Handeln einen anderen Geschmack als für unser ästhetisches Empfinden? ... Braucht denn der Mensch, wenn er zu handeln anfängt, ein anderes Urteilsvermögen? Im Uebrigen ist diese Trennung psychologisch ein unvollziehbarer Gedanke" (24). Beim ethischen wie beim ästhetischen Schauen erhebt sich der Mensch zu einer Höhe, in der jeder Egoismus und jedes Selbstinteresse schwindet. „Freilich vermag Kant nicht das Gute von einem gewissen Interesse zu trennen, da etwas wollen mit Interessenehmen identisch ist" (25). Im gleichen Sinne nehme man aber auch am Schönen Interesse. Zu der Thatsache, dass häufig moralisches und ästhetisches Empfinden im Gegensatz stehen (Richard III., C. Borgia), meint der Verfasser, dass man nicht moralisch verurteilen könne, was gefällt. „Es ist das Phänomen des Gewitters in der moralischen Welt" (28). Genügen kann eine solche Erklärung nicht: das Wohlgefallen am Gewitter ist selbst rein ästhetisch, das Recht, den Vergleich ins moralische hinüberzuspielen, muss bezweifelt werden, wenn es auf eine Erklärung ankommt. — Die Kantische Ableitung der Sittlichkeit aus dem Uebersinnlichen wird abgelehnt. Individualpsychologisch sei allerdings

„die Stärke der Gefühlsreflexe nicht erklärbar, die sich an die sittliche That heften“ (52 3), wohl aber, wenn man die Abhängigkeit des Einzelnen von der Allgemeinheit ins Auge fasst. „Der Schwerpunkt des Sollens in ethischer wie in ästhetischer Beziehung liegt in der Allgemeinheit als einer höhern objektiven Kraft, die ihren Stempel jedem Individuum aufdrückt. Es ist das symbolische Ding an sich, das sich in den Erscheinungen durchbricht, der Weltwille in der Vorstellung“ (53).

**Spitzer, Hugo.** Kritische Studien zur Aesthetik der Gegenwart. Leipzig u. Wien, C. Fromme. 1897. (87 S.)

Das Buch enthält fünf interessante Kritiken moderner Werke über Aesthetik. Der erste Artikel, eine Studie über „Th. Alt, Vom charakteristisch Schönen“ bringt in dem nach Schluss des rezensierenden Teiles folgenden historischen Exkurs Bemerkungen zu Kants Lehre von der „anhängenden Schönheit“. Von besonderem Interesse ist für uns der Aufsatz über K. Bergers Preisschrift „Die Entwicklung von Schillers Aesthetik“. Im Anschluss an ein von Berger zwar bemerktes, aber nicht in seiner Tragweite erkanntes Abhängigkeitsverhältnis der Schillerschen Aesthetik von der Kantischen Ethik wird hier eine neue, psychologisch-genetische Theorie von Schillers Lehre vom Schönen aufgestellt. Hiernach lehnt sich diese viel enger an Kants Moralphilosophie als an seine Aesthetik: sie entnimmt — freilich zum eigenen Verderb — „ihre Kategorien fast durchaus der Kritik der praktischen Vernunft, sollten selbst deren Ergebnisse Schiller anfänglich nur aus der Kritik der Urteilskraft bekannt gewesen sein“ (66).

---

# Rezensionen.

**Wentscher, M.,** Dr. Ueber den Pessimismus und seine Wurzeln. Akad. Antrittsrede. Bonn, Röhrscheid & Ebbecke. 1897. (27 S.)

Der Pessimismus wird hier zuerst als Theorie, dann als „pathologische Erscheinung“ bekämpft. Wir hören die bekannten Einwände gegen die eudämonistische Lebensanschauung der meisten philosophischen Pessimisten: dass der Lust- oder Unlustcharakter eines jeden Objekts zeitlich und individuell zwischen weiten Grenzen variiert; dass es unmöglich ist, Lust und Unlust einfach zu summieren oder quantitativ zu vergleichen; dass der Wert der Welt nicht ohne Rücksicht auf die qualitativen Unterschiede der Lust beurteilt werden kann. Die „höchste Lust“ ist für den Verfasser die mit dem „wertvollsten Inhalt verbundene“; das aber sei die dem „wirkungsreichsten Wollen“ entspringende Lust. Die Unterscheidung des Wertes von der Lust ist neuerdings auch von anderer Seite als ethisch notwendig betont worden. Der „soziologischen Ethik unserer Tage“ macht der Verfasser den Vorwurf, sie „erdrücke“, indem sie die Gesellschaft zum „Selbstzweck“ erhebe, die „Persönlichkeit und das freie Eigenleben“. Ihr wird in überzeugender Weise Kants „Ethik der Freiheit“, namentlich die zweite Formulierung des kategorischen Imperativs gegenübergestellt.

Die Entscheidung der Frage: Optimismus oder Pessimismus sei schliesslich garnicht Sache der Theorie, sondern „des sittlichen Entschlusses". „Die Welt ist das wert, was wir aus ihr machen wollen." Eine Einsicht, die freilich älter ist, als der Verfasser anzunehmen scheint. Er überschätzt offenbar auch die Rolle, die der Pessimismus im Geistesleben der Gegenwart spielt. Will man kulturhistorisch den Pessimismus begreifen, so wird man tiefer graben müssen, als bis zu der philosophiegeschichtlichen Thatsache einer unberechtigten Uebertragung der physischen Kausalität auf das psychische Gebiet. Im Gegensatz zu dem extremen Determinismus oder Mechanismus fordert der Verfasser eine „Philosophie der Freiheit", d. h. vor allem eine autonome Ethik im Sinne Kants.

Leipzig. Felix Krueger.

**Bon, Fred.** Ueber das Sollen und das Gute. Eine begriffsanalytische Untersuchung. Leipzig, W. Engelmann. 1898. (IV u. 188 S.)

Nach Bon ist Philosophie die Lehre von den „verwischten Begriffen", ihre Aufgabe die Begriffsanalyse oder die Erklärung von Wortbedeutungen. Die materiale Beantwortung der Frage: „Was soll ich thun?" (Kap. I), sei Sache einer empirischen Einzelwissenschaft, der „Normik". Der Kantische Gegensatz von „Apriorismus und Empirismus" wird ersetzt durch den von „erklärendem — und darum allgemeingiltigem — und erzählendem — und darum speziellgiltigem — Urteil". Kants synthetische Urteile a priori werden dabei ignoriert. Gegenstand der erklärenden Urteile seien die „unbewusst gemachten, zu einem Begriffe kondensierten Erfahrungen früherer Generationen". Der Verfasser erkennt als verbindlich und kategorisch nur das von einem anderen gebotene Sollen an: „Du sollst das thun, wodurch ein Interesse des Gebietenden befriedigt wird." Die nähere Bestimmung des Begriffes Interesse und alle positiven Ergebnisse der „Normik" stützen sich, obgleich das nur halb zugestanden wird, auf psychologische Analyse und Beobachtung. — Mit dankenswerter Deutlichkeit werden Befehl und Urteil, das Sollen im Sinne eines Gebots und das Empfehlen von Mitteln zu einem vorausgesetzten Zweck auseinander gehalten. Das II. Kap. beschäftigt sich mit dem Sollen in dieser zweiten Bedeutung. Eine erschöpfende Erörterung des Verhältnisses zwischen Wissenschaft und Technik bildet wohl den Höhepunkt der ganzen Untersuchung. — Mit der Frage: „Was soll ich thun, um glücklich zu werden?" Kap. III, wird ein bestimmter Zweck (Glückseligkeit) als gegeben vorausgesetzt. Konsequenter als die Mehrzahl der modernen Ethiker hält der Verfasser überall an Kants Unterscheidung zwischen kategorischem und hypothetischem Imperativ fest. Die Allgemeinheit des Zweckes Glück darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass das auf die Mittel zum Glück bezogene Sollen ein hypothetisches ist. Die scharfsinnige Kritik des ethischen Eudämonismus betont mit Kant, Schiller und Nietzsche, besonders den eudämonistischen Unwert der Erkenntnis, das Lebensfördernde des Irrtums und der Illusion. — In der Frage: „Was soll sein?" hat das Sollen die Bedeutung eines Wunsches oder Ideals. Mit grosser dialektischer Gewandtheit wird die Verwechslung zurückgewiesen zwischen dem Glauben oder Wissen, etwas werde sein, und dem Wunsch: es solle sein, — eine Verwechslung, die allen Versuchen einer entwicklungstheoretischen „Begründung" des Ideals eigentümlich sei. Hier wird jedoch übersehen, dass eine bestimmte Entwicklungsrichtung als die sein sollende könnte aufgefasst werden ohne die unbeweis-

bare Annahme eines Endpunkts oder Höhepunktes der Entwicklung. Das kurze Schlusskapitel über das Gute giebt eine Uebersicht über die möglichen Moralsysteme: die Pflichtenmoral, Zweckmoral, Ideenmoral und Tugendmoral. Diesen 4 Hauptklassen wird eine grosse Anzahl von möglichen „Bestimmungsstücken" in ziemlich chaotischer Weise untergeordnet. Indem das „sittlich Gute" durchgängig als eine Qualität einzelner Handlungen aufgefasst wird, kommt, auch in dem Abschnitt über Tugendmoral, die Gesinnungsethik zu kurz.

Unter diesem Mangel leidet auch des Verfassers Auffassung von Kants Ethik. Dass der fundamentale Gegensatz zwischen kategorischem und hypothetischem Imperativ bei Kant durch einen Rückfall in den Dogmatismus z. T. wieder verwischt wird, ist zuzugeben. Auch darin ist der Referent mit dem Verfasser einig, dass Kants Begriff des intelligiblen Charakters metaphysische Bestandteile enthält. Aber deshalb darf der Begriff der Autonomie nicht aufgegeben werden. Er hört auf, eine contradictio in adiecto zu sein, wenn der enge Begriff des Sollens, den Bon dabei im Auge hat (= Gebot eines anderen) aufgegeben und durch den des „Ideals" oder des unbedingt Wertvollen ersetzt wird. Das von Kant aufgestellte Problem eines notwendigen und allgemeinen Werturteils ist durch die Halbwahrheit: es sei willkürlich, was man als sittlich bezeichnen will, nicht aus der Welt geschafft. Soll die Philosophie, wie der Verfasser im Anschluss an Hertz fordert, auch über die „Zulässigkeit, Richtigkeit und Zweckmässigkeit" von Begriffen entscheiden, so kann ihre Aufgabe eben nicht auf bloss analytische Urteile beschränkt sein. Die Ethik muss versuchen, die reale psychische Gesetzmässigkeit festzustellen und genauer zu bestimmen, die Kant als das formale Vernunftgesetz des Willens und zugleich als das absolut Wertvolle bezeichnet hat.

Dass die Ethik überreich ist an verworrenen und vieldeutigen Begriffen, wird niemand leugnen. Der Verfasser liefert wertvolle Beiträge zur Lösung der daraus sich ergebenden kritischen Aufgabe.

Leipzig. Felix Krueger.

---

# Selbstanzeigen.

**Willareth, Otto,** Dr. phil. Die Lehre vom Uebel bei Leibniz, seiner Schule in Deutschland und bei Kant. Strassburg i. E. Ferd. Sartorius, Zabernerring 6. 1898. (149 S.)

Das populärste Werk von Leibniz, wenn auch nicht sein bedeutendstes, ist seine Théodicée, welche im vorigen Jahrhundert der Ausgangspunkt wurde für eine höchst ausgebreitete, von Gegensätzen tief bewegte Litteraturströmung über das Problem des Uebels. Kein philosophischer Name von Bedeutung ist an dem Problem vorübergegangen, ohne sich dazu zu äussern. Auch die damalige Theologie hat sich der Sache mit dem grössten Eifer bemächtigt. Das höchste Interesse gewinnt aber unser Problem dadurch, dass die Grössten unter den Grossen des vorigen Jahrhunderts, ein Lessing, Herder und Kant, den Gegenstand für bedeutend genug angesehen haben, um darüber ihre Stimme

abzugeben. Und nicht bloss ein rein historisches Interesse findet bei der Bearbeitung dieser Gedankenbewegung des vorigen Jahrhunderts seine Rechnung: vielmehr war es derselben beschieden, mehrere für die religiöse und philosophische Weltanschauung auch unserer Tage eminent wichtige Gedanken aus sich zu gebären, Gedanken, welche geeignet erscheinen, dem ernsten Sinnen, dem mit Palliativmitteln für die Lösung der Lebensprobleme nicht gedient ist, als Ausgangspunkt zu dienen für einen zukunftsvollen Neubau. — Eine Arbeit über diese Gedankenbewegung hat bis heute gefehlt, abgesehen von den von kundiger Seite als „ungenügend" bezeichneten Arbeiten von Baumeister und Werdermann aus dem vorigen Jahrhundert selbst. Deshalb war es für den Verfasser höchst interessant, diesen fruchtverheissenden Gegenstand in Angriff zu nehmen.

Es sei nun gestattet, über den Gang der Abhandlung kurz zu referieren: Zuerst wurde ein Blick geworfen auf die philosophische Gedankenarbeit an unserem Problem vor Leibniz. Dieser Abriss, welcher auf Vollständigkeit keinen Anspruch erhebt (S. 3—11), zeigt, wie viel hier noch zu thun ist. Nur an zwei Punkten ist schon vorgearbeitet, bei Augustin und Thomas von Aquino. Die Lehre vom Uebel bei den Hellenen und von den Kirchenvätern besonders bei Origenes verdiente eine gesonderte Behandlung. — Dass bei einem so genau durchforschten Philosophen wie Leibniz nicht viel neues zu finden war, begreift sich: hier konnte die Arbeit nur eine referierende Zusammenfassung und eine ausführliche Kritik sein (pag. 11—29). Nur auf einen beachtenswerten Punkt, der meist von den Monographien über den Leibnizischen Optimismus ganz übergangen wurde, konnte hingewiesen werden, nämlich auf den schönen Aufsatz von Leibniz: „Von der Glückseligkeit". — Man wird es nach den Vorarbeiten von Erdmann und Kuno Fischer über Leibniz unbestritten lassen, wenn die Leibniz'sche Théodicée als nur historisch interessant, dagegen für eine exakte moderne Weltauffassung unhaltbar nachgewiesen wurde. Leibniz sowohl als auch Wolff setzen die Vollkommenheit Gottes schon voraus, um daraus die Vollkommenheit der Welt abzuleiten. Die Achillesferse ihres Systems ist die, dass sie theoretisch die Gottesexistenz nachweisen zu können glauben. Und ihre theoretische Beweisführung führt sie notwendig zum Gegenteil von dem, was sie wollten, zum Determinismus, zum Fatum. Diese Krankheit des Leibniz'schen Systems erbt sich fort durch die ganze Schule, ohne dass einer den Zirkel bemerkt hätte, in dem sie sich bewegt (pag. 29—56). Besonders von Wolff an beginnt die Arbeit an historischem Interesse zu gewinnen, weil sie hier in eine terra incognita führt. Nur Erdmann giebt unter den Neueren einige kurze Daten. — Die Konsequenzen des optimistischen Systems von Leibniz-Wolff werden bald als unhaltbar und zuweitführend erkannt und rufen eine sehr lebhafte Gegenbewegung hervor (pag. 56—76), und man wird anerkennen müssen, dass manche die falschen Resultate richtig erkannten und ihre Einwendungen öfters an Kant erinnern. Man sieht auch hier wieder, wie ein Teil der Kantischen Lösung schon in der Luft lag. — Mit der Darstellung der Lehre vom Uebel bei Lessing und Herder (pag. 76—93) betritt die Arbeit ein höchst ergiebiges und zukunftsreiches Feld, das der historischen Theodicee. Ihr Resultat ist, dass die Misère des Lebens in der Hand der Vorsehung ein Erziehungsmittel ist für die Menschheit. Für diese historische Theodicee liefert dann Kant (pag. 93 ff.) die ethische Ergänzung und Fundamentierung, indem er zeigt, dass nicht bloss die

historische Entwicklung zum Vorsehungsglauben führt, sondern die menschliche Vernunft denselben in der Form von Vernunftpostulaten enthält. Bevor aber die Arbeit sich zu dieser ethischen Theodicee wendet, sucht sie mit dem von Leibniz-Wolff überkommenen Ballast aufzuräumen, indem sie das malum metaphysicum als einen gänzlich unhaltbaren Begriff (pag. 116) und das malum physicum als einen wenigstens nur ästhetisch haltbaren nachweist (pag. 113 ff.). Allerdings hat Kant selbst hierzu die Vorarbeit nicht geliefert, vielmehr versuchte hier der Verfasser eine Weiterbildung des Kantischen Gedankenkreises. Betreffs des malum physicum greift nämlich Verfasser zurück auf Spinoza, welcher gezeigt hat, dass in einem deterministischen System kein Raum ist für unsren Begriff vom Uebel, denn wo alles notwendig ist, kann man über Unvollkommenheit nicht klagen. Alles ist so vollkommen als möglich. Dasselbe gilt für den Kantischen Kausalnexus. Nur in einer Richtung bleibt das malum physicum bestehen, nämlich für die ästhetische Weltansicht. Dass es allgemeingiltige Urteile unsres Gefühls über das Uebel giebt, ist unbestreitbar, und als Grundlage muss sowohl im Subjekt als auch im Objekt eine Begründung gesucht werden für unsre ästhetischen Urteile über das Uebel. In theoretischer Hinsicht fällt also der Begriff des physischen Uebels aus der Diskussion, nicht aber in ästhetischer. — Dass der Begriff des malum metaphysicum hinfällig ist, erhellt aus folgendem: Das, was Leibniz malum metaphysicum nennt, die Schranken alles Endlichen, ist ein blosser Relationsbegriff vom Endlichen, im Gegensatz zum Unendlichen, welcher gar nicht als Uebel gefasst werden kann. Das allein bleibende „Gefühl" des Uebels ist da zum Ueberwundenwerden durch das sittliche Subjekt. In der Ethik liegt also die Theodicee der kritischen Philosophie. Mehrere angeführte Stellen aus Kants praktischer Philosophie beweisen, dass Kant zu demselben Resultat gekommen wäre, hätte er unser Problem speziell ins Auge gefasst. Die Existenz des malum morale macht für die Theodicee am wenigsten Schwierigkeiten, sofern der Kantische Freiheitsbegriff haltbar ist, was des Verfassers Ueberzeugung ist. Nur suchte Verfasser am Freiheitsbegriff in der Weise eine Weiterbildung vorzunehmen, dass er die Freiheit nicht als ein fertiges Geschenk, sondern als etwas zu Erwerbendes darstellte. Auch die beiden andren Kantischen Postulate wurden vom Eudämonismus zu reinigen versucht. Das Kantische Resultat für unser Problem, kurz zusammengefasst, ist dies, dass des Lebens Bitternisse die sittliche Thatkraft nur schulen und mehren helfen sollen: dasselbe hatten schon Lessing und Herder historisch gefunden; Kant giebt dazu die ethische Fundamentierung.

Unter-Eubigheim (Baden). Otto Willareth, Pfarrer.

**Massonius, Marian.** Der Rationalismus in der Kantischen Erkenntnistheorie. Przeglad Filozoficzny I, 2. Warschau 1898.

Augustin, welcher, trotz des grossen Zeitabstandes, gewissermassen als der Vater des Rationalismus angesehen werden kann, hat das sogenannte „Erkenntnis-Problem" dialektisch vollkommen formuliert. Er hat anerkannt, dass wir nichts als unsere Empfindungen und Vorstellungen (bei ihm bedeutet „sensatio" nicht nur Empfindung, sondern auch Vorstellung) kennen, und dass wir kein Mittel besitzen, unseren Vorstellungskreis irgendwie zu überschreiten. Daher behauptete er (Soliloquia, insbesondere Soliloquium II), dass es uns schier unmöglich sei, über Aussendinge etwas Bestimmtes mit apodiktischer Gewissheit

zu wissen. Nach ihm ist alle Erkenntnis der Aussendinge problematisch. Von diesem Standpunkte aus hat das Erkenntnisproblem auch der eigentliche Urheber des neueren Rationalismus, Descartes, beurteilt und die von Augustin demselben gegebene Fassung dahin verschärft, dass er den Satz von der Existenz des denkenden Subjektes als den allein gewissen aufstellte. Das Hauptverdienst des Rationalismus, wenigstens in Bezug auf die Erkenntnislehre, ist, das Erkenntnisproblem richtig und schulgerecht formuliert zu haben. In dieser Fassung ist der von den Rationalisten aufgestellte Satz wirklich unangreifbar. Auf dem analytischen Wege kann er darum nicht angegriffen werden, weil in ihm, ausser dem, was explicite gesagt wird, implicite nichts enthalten ist und folglich auch nichts daraus gefolgert werden kann. Auf dem synthetischen Wege aus dem Grunde nicht, weil der Satz: „Ich bin und habe gewisse Vorstellungen" — alle möglichen Thatsachen in sich enthält und sich folglich ausser ihm kein denkbares „Correlatum der Synthesis" befindet.

Nun macht die von Augustin und Descartes dem Erkenntnisprobleme gegebene Fassung alle apodiktische reale Erkenntnis schlechterdings unmöglich. Alle reale Erkenntnis (also ausser der formalen Logik und der Mathematik) bleibt notwendigerweise entweder problematisch (wie bei Augustin und Descartes), oder hypothetisch (wie bei Leibniz und den Occasionalisten, welche den Kausalnexus zwischen den Erscheinungen und den Dingen an sich suchen). Die offenbare Unmöglichkeit, Erscheinungen mit den Dingen kausal zu verbinden und die ersteren durch die letzteren etwa so zu erklären, wie die Bewegungen einer Masse durch Bewegungen anderer Massen erklärt werden, führt Leibniz, Geulincx, Malebranche und deren Nachfolger zur Theorie der prästabilierten Harmonie und zum Occasionalismus. Den sie an Genialität, sowohl wie an Tiefe weit überragenden Spinoza führt sie zum Versuche, die Verbindung zwischen den Erscheinungen und den Dingen nicht durch Kausalität, sondern durch Einheit zu finden.

Bekanntlich trat Kant als ein erbitterter Gegner des späteren Rationalismus (von ihm Dogmatismus genannt), auf. Er erwies unwiderlegbar die a priori feststehende und apodiktisch gewisse Unmöglichkeit, die Form der Vorstellungen aus der Beschaffenheit der Dinge zu deduzieren, und somit auch die fatale Sterilität der Konstruktionen der späteren Rationalisten. Er zeigte die Möglichkeit und die Notwendigkeit einer „Kritik der reinen Vernunft" als einer apodiktischen Disziplin, welche durchweg a priori feststeht. Allein eine solche Disziplin hat er selbst nicht nur nicht aufgestellt, sondern nicht ein Mal aufzustellen versucht. Er hat nur deren Möglichkeit und Stellung in der Wissenschaft nachgewiesen. Gewiss ist auch das ein so grosses und so folgenreiches Verdienst, dass es allein genügt, um Kant zwischen den grössten Denkern der Welt einen Ehrenplatz zu sichern, denn die Idee einer wirklichen Kritik der reinen Vernunft, eines Inventars derselben, ist die tiefste und, wie die nachherige Geschichte der Wissenschaft gezeigt hat, die fruchtreichste von allen den Ideen, welche der philosophische Gedanke der Neuzeit erzeugt hat. Nichtsdestoweniger ist Kant der von ihm formulierten Idee einer Kritik der reinen Vernunft nur in der Einleitung und im ersten Teile der transscendentalen Aesthetik treu geblieben. Nur indem er den allgemeinen Plan der von ihm aufgedeckten Disziplin aufzeichnet und die Apriorität der Anschauungen des Raumes und der Zeit beweist, bleibt er kritisch. Sobald er die Behauptung

von der transscendentalen Idealität des Raumes und der Zeit aufstellt, wird er dogmatisch, und zwar ganz in demselben Sinne, wie die von ihm bekämpften späteren Rationalisten. Denn ausser der Einleitung und dem ersten Teile der transscendentalen Aesthetik, ist alles übrige in der „Kritik der reinen Vernunft" ein Versuch, eine funktionelle Verbindung zwischen den Erscheinungen und den Dingen an sich zu demonstrieren und wenigstens die negativen Attribute der Dinge an sich zu ermitteln. Damit ist der eigentlich kritische Standpunkt, welcher absolut keine Konstruktion über die Natur und Beschaffenheit der Dinge an sich zulässt und die Aufgabe der Philosophie auf die (nicht psychologische, sondern bloss logische) Erforschung des Erkenntnisvermögens beschränkt, — schon aufgegeben. Denn Kant behauptete über die Dinge an sich doch etwas, es sei auch noch so wenig, zu wissen; dass sie überhaupt existieren, dass sie unsere Sinnlichkeit „affizieren", (welches, da sie dem Kausalitätsgesetze nicht unterliegen, ein mehrmals gerügter und offenbarer Widerspruch ist), dass sie unräumlich, mithin unausgedehnt, und unzeitlich, mithin unveränderlich (aber doch nicht in der Zeit dauernd) sind. Demnach ist die „Kritik der reinen Vernunft" nichts anderes als eine logische, vielmehr dialektische, Konstruktion über die Beschaffenheit der Dinge an sich, — oder ein rationalistisches philosophisches System. Denn der Rationalismus oder Dogmatismus unterscheidet sich vom Kritizismus eben dadurch, dass er die Wirklichkeit ausser uns logisch zu konstruieren versucht, welches der Kritizismus, wenn er konsequent sein will, durchweg für unmöglich erklären muss. Kant machte den von ihm selbst als unmöglich erwiesenen Versuch, die Welt logisch zu konstruieren — und daher ist seine Erkenntnislehre ausser der Einleitung und dem ersten Teile der transscendentalen Aesthetik, rationalistisch. Dabei ist zu bemerken, dass Kant dem Rationalismus gerade das entnahm, was in ihm am verwerflichsten war, — die Tendenz nach der logischen Konstruktion der Wirklichkeit, — und von dem, was sein Hauptverdienst bildete, — von der strengen und richtigen Stellung gegenüber dem Erkenntnisprobleme, — keinen Gebrauch machte.

Warschau. Marian Massonius.

**Beusow, Oscar,** Dr. phil. Ueber die Möglichkeit eines ontologischen Beweises für das Dasein Gottes. (Dissertation zur Erlangung der Licentiatenwürde.) Rostock 1898. (58 S.)

Nachdem die geschichtlich gegebenen Momente des ontologischen Beweises einleitungsweise behandelt worden sind, prüft der erste Abschnitt Kants Kritik dieses Beweises und kommt, nach Berücksichtigung einiger Antikritiken, zu dem Ergebnis, dass die Argumentation Kants unter den bei ihm gegebenen Voraussetzungen vollständig richtig ist. Giebt man ihm aber nicht die Prämisse zu, dass die sinnliche Erfahrung für uns die einzige ist (was schon durch Kants eigene Lehre von der Freiheit widerlegt worden ist), so bleibt er wohl im Recht gegen die Form des ontologischen Beweises, welche er kritisiert, geht aber zu weit, wenn er die Möglichkeit eines jeden ontologischen Beweises für's Dasein Gottes in Abrede stellen will.

Der zweite Abschnitt sucht im Anschluss an Cartesius einen ontologischen Beweis für das Dasein Gottes zu geben. Der Beweis konstatiert zunächst, dass die Gottesidee im menschlichen Bewusstsein enthalten ist und zeigt dann durch Argumente Kants gegen Kant, dass diese Idee nicht ein Produkt des

Menschen sein kann, um zu schliessen, dass diese Idee von Gott hervorgebracht sein muss, und, weil von etwas Nichtseienden nichts hervorgebracht werden kann, muss Gott also in objektiver Wirklichkeit, d. h. von unserem Denken unabhängig, existieren.

Der letzte Absatz behandelt die Bedeutung des Beweises aus theologischem Gesichtspunkt.

Rostock. Lic. Dr. Oscar Bensow.

**Bensow, Oscar,** Dr. phil. Zu Fichtes Lehre vom Nicht-Ich. Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Bd. XII. Bern, Steiger & Co. 1898. (41 S.)

Die Aufgabe der Abhandlung ist, die erkenntnistheoretische Bedeutung des Nicht-Ich Fichtes in seiner ersten Periode zu untersuchen und dabei die Unterschiede und die eventuell gefundenen Aehnlichkeiten mit Kants Ding an sich besonders hervorzuheben.

Nach einer kurzen Einleitung, welche die Geschichte des erkenntnistheoretischen Problems in der Uebergangszeit von Kant zu Fichte skizziert, behandelt der erste Abschnitt Fichtes Lösungsversuch dieses Problems durch die bekannte Behauptung, dass nicht nur die Form der Vorstellungen — wie Kant gelehrt hatte — sondern auch der Inhalt, die Materie der Empfindungen, vom Ich stamme. Die Frage entsteht aber, ob Fichte diese Annahme konsequent durchzuführen vermocht hat, oder ob wir nicht eine gewisse Aehnlichkeit zwischen dem Nicht-Ich, worin der Grund der Hemmung der Thätigkeit des Ich zu suchen ist, und dem Ding an sich konstatieren können und müssen.

Um diese Frage beantworten und die Bedeutung dieser Aehnlichkeit richtig schätzen zu können, wird in den drei folgenden Abschnitten das Verhältnis zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich näher untersucht.

Zunächst zeigt sich das Nicht-Ich vom Ding an sich sehr verschieden, indem es nichts an sich, sondern nur für das Ich ist, ja vom Ich (durch die Selbstbeschränkung) gesetzt worden ist; es ist nicht gegeben, es scheint nur so, weil es vom Ich bewusstlos produziert wird. Dieses vom Ich gesetzte Nicht-Ich zeigt sich aber als nur ein sekundäres Nicht-Ich, welches von einem ursprünglichen Nicht-Ich, dem ersten unbegreiflichen Grund der Selbstbeschränkung des Ich, bedingt ist. Dieses ursprüngliche Nicht-Ich, von welchem sich weiter nichts sagen lässt, als dass es dem Ich völlig entgegengesetzt sein muss, ist der Anstoss. Erst nach dem Anstoss wird das sekundäre Nicht-Ich vom Ich gesetzt, und wenn wir diesen Anstoss, das ursprüngliche Nicht-Ich, auch nicht als ein Ding an sich auffassen dürfen, so scheint es doch wenigstens als ein Thun an sich, und dürfen wir dann Kants Ding an sich — das inadaequate in der Bezeichnung zugegeben — als Kraft, Energie, Wille auffassen, so wird der Unterschied subtil.

Dieses auf dem Boden der theoretischen WL; die praktische WL setzt sich aber die Aufgabe, auch jenen Anstoss aus dem Ich zu deduzieren. Dieses gelingt aber nur dadurch, dass Fichte den unbewiesenen Grundsatz aufstellt, dass es für das Ich Gesetz ist, über sich selbst zu reflektieren und in dieser Reflektion als alle Realität erfunden zu werden, ein Gesetz, das den Anstoss wohl notwendig macht, aber ohne das woher dieses Anstosses im geringsten zu erklären. Ausserdem scheint dieses Gesetz dem Begriffe des reinen Ich zu

widersprechen, so gewiss wie der Begriff einer reflektierten, d. h. endlichen Thätigkeit dem Begriffe einer unendlichen Thätigkeit widerspricht. So involviert das Ich einen Widerspruch und muss es thun, weil das „Ding an sich", das ursprüngliche Nicht-Ich, in das Ich selbst hineingelegt worden ist, und so wird in der praktischen WL das reine Ich in das „strebende Ich" verwandelt.

Nach einem Vergleiche zwischen Fichte und Kant laut den Ergebnissen der vorangehenden Untersuchung schliesst die Abhandlung mit einer kurzen Berücksichtigung der späteren Darstellungen der WL.

Rostock. Dr. Oscar Bensow.

**Guastella, Cosmo.** Saggi sulla Teoria della Conoscenza. I. Sui limiti e l'oggetto della conoscenza a priori. Palermo, Remo Sandron 1898. (P. 569.)

Dieses Buch ist das erste einer Reihe von Essais über die Erkenntnistheorie. Diese Essais haben ein doppeltes Ziel: die Metaphysik als eine natürliche Erscheinung des menschlichen Geistes in ihrem Ursprung und in den verschiedenen Formen, welche dieselbe durch die verschiedene Entwicklung und Anwendung ihrer Grundvorstellungen annimmt, zu studieren; und ihre objektive Giltigkeit, durch die Untersuchung der gewöhnlichsten Prinzipien und Voraussetzungen, auf welche die verschiedenen Systeme sich gründen, zu diskutieren. Da, wie ich in dem dritten Essay zu zeigen beabsichtige, eine der Voraussetzungen, auf welcher alle metaphysischen Systeme, bewusst oder unbewusst, sich gründen, darin besteht, dass Kenntnisse a priori über das Reelle, d. h. über die Sachenexistenz, vorhanden sind; und da die Methodenfragen vor allen anderen diskutiert werden müssen, so ist die erste Frage, welche sich bei unserer Diskussion des objektiven Wertes der Metaphysik aufdrängt, die, ob Kenntnisse a priori über die Sachenexistenz möglich sind oder nicht. Das Ziel meines ersten Essay ist nun, diese Frage zu beantworten.

Indem ich mich auf die Klassifikationen von Stuart Mill und Bain gründe, welche ich in einigen Punkten von, meiner Meinung nach, untergeordneter Bedeutung modifiziere, teile ich deshalb alle Urteile in zwei Klassen, je nach dem Gegenstand, auf welchen die Bejahung sich bezieht: erstens diejenigen über die Simultaneität (gleichzeitige Existenz) und die Frequenz (aufeinanderfolgende Existenz), welche ich mit einem einzigen Namen „positive" Urteile oder Urteile „über die Existenz" nenne; zweitens diejenigen über die Aehnlichkeit und den Unterschied, welche ich, im weitesten Sinne des ersten Wortes, gemeinschaftlich Urteile „über die Aehnlichkeit" oder „vergleichende" Urteile nenne. Die in jeder Zeit anerkannte Einteilung der Urteile in apriorische und aposteriorische, wenn genau verfolgt, entspricht, meiner Meinung nach, diesen beiden Klassen: die Urteile über die Aehnlichkeit können a priori entstehen, aber diejenigen über die Existenz sind immer a posteriori. Dieser Unterschied hängt von einer sehr deutlichen Thatsache der Selbstbeobachtung ab: um die Aehnlichkeiten und die Unterschiede der Sachen zu erkennen, genügt es nämlich, ihre Vorstellungen zu untersuchen, wobei die gegenwärtige Untersuchung der vorgestellten Sachen nicht nötig ist; während im Gegenteil die blosse Untersuchung unserer Ideen uns weder lehren kann, ob die diesen Ideen entsprechenden Sachen wirklich existieren oder nicht, noch ob diese Sachen sich folgen oder gleichzeitig sind, noch, vorausgesetzt dass wir anders wissen, dass dieselben sich folgen, welche

die Ordnung ihrer Reihenfolge ist. Ein Urteil über die Aehnlichkeit kann also aus der einfachen Betrachtung unserer Ideen, vor der Beobachtung der Sachen selbst, abgeleitet werden; aber um ein Urteil über die Existenz zu fällen, genügt die Betrachtung der Ideen nicht, und muss man sich notwendiger Weise an die Beobachtung der Sachen, d. h. an die Erfahrung wenden.

Aber eine der Grundvoraussetzungen der Metaphysik ist, wie ich gesagt habe, die Möglichkeit von Kenntnissen a priori über das Reelle, das Existierende. In der That ist der Gegenstand der Metaphysik nicht, wie der der reinen Mathematik, einfache Aehnlichkeitsverhältnisse zu kennen (welche Nichts anderes als reine Ansichten unseres Geistes sind, welcher die Objekte vergleicht), sondern das Reelle, d. h. die Sachenexistenz und die Art und Weise dieser Existenz zu kennen. Daraus folgt, dass das Resultat, zu dem ich in meinem ersten Essay gelange, dass keine Urteile a priori über die Existenz, sondern nur über die Aehnlichkeit vorhanden sind, einen Beweis der absoluten Nichtigkeit jeder Metaphysik potentiell enthält.

Das Buch ist in 9 Kapitel geteilt. Im ersten Kapitel beweise ich, dass keine abstrakten Ideen existieren, sondern nur Ideen von konkreten und einzelnen Objekten (Bilder). Dieses Prinzip ist von grosser Wichtigkeit auch für die folgenden Essays: dasselbe bildet, meiner Meinung nach, die wahre Grundlage des Empirismus, und zieht die absolute Undenkbarkeit des Uebersinnlichen nach sich. Aber im ersten Essay benutze ich dieses Prinzip, um hauptsächlich zu beweisen, dass keine analytischen Urteile vorhanden sind, und dass die von Kant als solche bezeichneten eine Art von Urteilen über die Aehnlichkeit sind.

Im zweiten Kapitel zeige ich, dass der Gegenstand unserer Bejahungen die Sequenz oder die gleichzeitige Existenz der Erscheinungen oder ihre Aehnlichkeit oder ihr Unterschied ist. Der grösste Teil dieses Kapitels ist einer Analyse der Idee der Substanz gewidmet, in welcher ich zeige, dass unsere Ideen der Sachen sich in Ideen von Empfindungen mit Verhältnissen von Aufeinanderfolge und Gleichzeitigkeit auflösen, und welche Beziehung zwischen diesen Empfindungen obwalten muss, damit dieselben in die einzige Vorstellung einer Sache oder Substanz sozusagen aufgehen und sich befestigen.

In den drei folgenden Kapiteln kritisiere ich die rationalistischen Lehren, welche nicht anerkennen, dass alle Urteile a priori die Aehnlichkeit betreffen, und ausserdem Urteile a priori über die Existenz annehmen. Im dritten Kapitel untersuche ich den Rationalismus im allgemeinen; im vierten die gewöhnlichste Form des Rationalismus, nach welcher alle Urteile a priori analytisch sind; im fünften zeige ich, dass Kant die Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori, nicht wie er sich vorgenommen hat, beweist.

Im sechsten Kapitel gründe ich meine Lehre über die Urteile a priori auf die Untersuchung der wichtigsten Klassen dieser Urteile, welche die Prinzipien der reinen Mathematik (Zahlenwissenschaft und Geometrie) und die Sätze, welche Kant analytisch genannt hat, sind. Ich zeige, dass diese Kenntnisse wirklich Urteile a priori und synthetische Urteile sind, und dass dieselben nur Bejahungen über die Aehnlichkeit enthalten.

Im siebenten Kapitel bekämpfe ich die Lehre der englischen Empiriker über die notwendigen Wahrheiten, welche diese Wahrheiten durch das Gesetz der „inseparable association" erklärt; und im achten erläutere ich, warum die

Urteile über die Aehnlichkeit notwendig sind und (innerhalb gewisser Grenzen) a priori.

Im neunten Kapitel endlich untersuche ich das Kriterium der Undenkbarkeit des Widerspruchs: zeige gegen Spencer, dass dasselbe nicht dienen kann, wie er behauptet, um die Realität der äusseren Welt und die ersten Prinzipien der Wissenschaft zu begründen; zeige aber auch gegen Spencer's Gegner, dass wir dasselbe wirklich als ein Kriterium der Wahrheit annehmen müssen. In diesem Kapitel zeige ich ausserdem, wie meine Lehre über die Urteile a priori mit den Grundprinzipien der empirischen Philosophie vereinbar ist. Der Schluss des Kapitels und des ganzen Buches ist der folgende, dass während ein unvollständiger Empirismus die Intelligenz in enge Grenzen einschliesst, ein strenger Empirismus (dem ich zu folgen glaube) diese Grenzen umstürzt, weil derselbe nichts jenseits der Erfahrung anerkennt.

Bei der Beurteilung meines Buches bitte ich nicht zu vergessen, dass dasselbe kein Ganzes, sondern nur ein Teil ist.

Palermo. Cosmo Guastella.

**von Schoeler, Heinrich,** Dr. phil. Kritik der wissenschaftlichen Erkenntnis. Eine vorurteilsfreie Weltanschauung. Leipzig, Engelmann. 1898. (677 S.)

Bei der Lektüre des geistvollen Briefes von Wilhelm His an John Murray „Ueber die Prinzipien der tierischen Morphologie" (Naturwiss. Rundschau IV, 38), in welchem der grosse Embryologe uns bemerkenswerte Aufschlüsse über die von der Natur beim Aufbau des tierischen Organismus befolgten mechanischen und physiologischen Elementargesetze giebt, durchleuchtete mich der Gedanke, dass man auch die Kantische „Kritik" mit gutem Recht eine Morphologie der Vernunft nennen könnte, da uns Kant mit wunderbarer Klarheit die Konstitution der Vernunft und die in ihrer Organisation begründete Methode enthüllt, nach der sie bei dem Prozesse der Erkenntnis verfährt. Aber das Kantische Werk ist und will nichts anderes sein, als eine Prinzipienlehre der Vernunft, die zunächst nur theoretisch die Gesichtspunkte und Kriterien feststellt, aus denen sich die Begrenztheit der menschlichen Einsicht und die Unmöglichkeit einer absoluten Erkenntnis ergeben. Allein, es fehlte bisher der thatsächliche, erfahrungsmässige Beweis aus der ungeheuren Fülle der Einzelbeobachtungen, ganz besonders der Naturwissenschaften, dass in der That auch die Detailforschung bei den Lösungsversuchen ihrer fachwissenschaftlichen Probleme überall auf die von Kant vorausgesagten Schranken stosse.

Mein Werk ist der Versuch, diese Lücke auszufüllen. Es ist also etwas mehr als ein Buch über Kant: es ist eine Analyse der Wissenschaft nach Kantischen Kriterien und der Aufbau einer Weltanschauung im Geiste Kantischer Grundsätze. Es zieht die Bilanz unseres Wissens und zeigt, dass es keine Wissenschaft im eigentlichen Sinne, sondern nur eine fortgesetzte Forschung giebt, dass auch das religiöse Problem nur eine Erkenntnisphase darstellt, und dass trotzdem die Zukunft der Menschheit nicht nur keines ethischen Haltes entbehrt, sondern dass vielmehr erst mit der Vorurteilsfreiheit des Geistes die wahre Sittlichkeit eines echten Menschentums heranbricht! Ganz im Kantischen Sinne zeigt das Werk, dass, sowenig wir als Teile der Natur einen Zweck und ein Ziel haben, wir trotzdem als Menschen ein solches Ideal

wohl besitzen, nämlich das der Idee des Menschen, die nie ganz zu realisieren ist, an deren Gestaltung zu arbeiten aber unseren Beruf und unser einziges Glück bildet.

Leipzig. Dr. Heinrich v. Schoeler.

**Philipp, S.** Vier skeptische Thesen. Leipzig, Reisland. 1898. (182 S.)

I. Unser ganzes Denken gründet sich auf Analogien und Anthropomorphismen und giebt uns nirgends eine objektive Erkenntnis.

II. Das Wirkliche ist Schein, und was immer diesem Schein als das Wesentliche zu Grunde gelegt werden mag, ist für die Totalität der Welt etwas Unwesentliches.

III. Wenn wir durch Prinzipien wie Ursache, Notwendigkeit, Naturgesetz die Zusammenhänge des Wirklichen zu verstehen glauben, so heisst das ein leeres Spiel mit Worten treiben.

IV. Meinungen allgemeingiltig zu widerlegen ist möglich; Meinungen allgemeingiltig zu begründen ist unmöglich.

Skepsis heisst Betrachtung. Sie ist ein Geisteszustand, der ruhig und parteilos alle Meinungen innerhalb gewisser Grenzen duldet, aber keiner eine Allgemeingiltigkeit zuerkennt. Sie muss daher die übertriebene Meinung von der Vertrauenswürdigkeit der menschlichen Vernunft widerlegen. Wie die Skepsis überall mehrere Wege offen sieht, so erkennt sie auch mehrere Wege zur Erreichung dieses erkenntniskritischen Zieles an. So verschieden geartet die Vertreter der Meinung von der Vertrauenswürdigkeit der Erkenntnismittel sind, so verschiedenartig sind die Wege zu ihrer Bekämpfung. Kant hatte andre Vertreter dieser Meinung zu bekämpfen als wir Heutigen. Daher suchte der Verfasser andre Grundlagen der Erkenntniskritik und ging einen andern Weg, der aber ungefähr zum selben Ziele führt, wie derjenige Kants. Eine Vergleichung beider Wege möchte von Interesse sein, ist aber in dem Buche vermieden worden, weil es sich nicht bloss an Fachphilosophen, sondern zugleich an weitere Leserkreise wendet. Diese Absicht mag auch manche Eigenheiten der Schrift entschuldigen, wie die Umgehung mancher Termini, die im gewöhnlichen Sprachgebrauch einen störenden Nebensinn haben.

Die Grundlage für die Auseinandersetzungen des Buches bietet das Theorem, dass wir die Dinge und was mit ihnen vorgeht nach Analogie menschlicher Verhältnisse auffassen. An Ergebnissen bietet es: Die Kategorien entsprechen den allgemeinsten praktischen Beziehungen des Urmenschen zu seiner Umgebung. Als wirklich erscheint uns nur, was dem Menschen einen unmittelbaren oder mittelbaren Widerstand entgegensetzen kann, und da der Widerstand kein Kriterium zur Beurteilung des wahrhaft Seienden ist, fehlt uns ein solches Kriterium überhaupt. Notwendigkeit, Ursachlichkeit, Naturgesetz sind ebenfalls nur menschliche Orientierungsmittel und haben für das Ansich der Dinge keine Bedeutung. Das Schlussvermögen des Menschen endlich liefert nur in einer sehr beschränkten Zahl von Fällen positive Ergebnisse; die scheinbar sichersten Prämissen sind gerade am wenigsten geeignet, solche Ergebnisse zu erzielen.

Berlin. S. Philipp.

---

# Bibliographische Notizen.

Gegen die Behandlung resp. Misshandlung, welcher die ganze neuere Philosophie und ganz speziell Kant in Willmann's „Geschichte des Idealismus" (Bd. III) ausgesetzt ist, gegen die deshalb oben S. 326—333 Protest erhoben worden ist, wendet sich auch Paulsen in einem Aufsatz in der „Deutschen Rundschau" (Aug. 1898). Ein markanter Satz aus diesem überaus treffenden und mit ruhiger Ueberlegenheit geschriebenen Protest ist schon oben S. 333 angeführt worden. Der Aufsatz ist um so bemerkenswerter, als Paulsen bekanntlich sonst vom Standpunkt historischer Objektivität aus dem Katholizismus durchaus nicht unfreundlich gegenüber steht. Eine schwächliche Antwort auf Paulsens Protest bringen die „Stimmen aus Maria-Laach" (1899, Heft 1, S. 14—25) von dem Jesuiten R. v. Nostitz-Rieneck, der dasselbe Thema noch in den ferneren Heften fortsetzen will. Charakteristisch für den ganzen Mann und den Ton seines Artikels ist der Zug, dass ihm — Heine's Schilderung Kants als „Scharfrichter des Gottesglaubens" massgebend ist gegenüber Paulsens Auffassung Kants als des Begründers eines kritischen aber doch positiv-gerichteten Idealismus.

Der Jesuit Tilman Pesch hat als Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach" (Nr. 1, 3 und 16) in den Jahren 1876, 1877 und 1881 drei umfangreiche Broschüren gegen Kant erscheinen lassen. Von denselben ist eine französische Uebersetzung erschienen u. d. T.: Pesch (le R. P. Tilman), Le Kantisme et ses erreurs. Traduit de l'allemand par M. Lequin, Paris (chez Lethielleux).

Auf wie weite Kreise sich heutzutage das Interesse für Kant erstreckt, zeigt in charakteristischer Weise der Umstand, dass jetzt auch im sozialdemokratischen Lager das Kantproblem erörtert wird. In der „Neuen Zeit", dem wissenschaftlichen Organ der Sozialdemokratie, Bd. XVII, Nr. 19 u. 20 (Februar 1899) findet sich ein Artikel von G. Plechanow: „Materialismus und Kantianismus". Plechanow ist, mit Marx und Engels, ein Gegner Kants und macht in dem betr. Aufsatz gegen denselben eine Reihe von Einwänden, speziell gegen die Lehre vom Ding an sich im Sinne von Jacobi und Aenesidem. Er spielt gegen Kant den — Helvetius aus, und sein Haupttrumpf ist, „Kant sei der Philosoph der Bourgeoisie"! Plechanow wendet sich gegen „Genossen" Dr. Conrad Schmidt, welcher in früheren Publikationen, teilweise ebenfalls in der „Neuen Zeit" sich für Kant erklärt hat in Uebereinstimmung mit dem bekannten Sozialisten Bernstein. Wir werden über den ganzen Streit später einen speziellen Bericht von F. Staudinger bringen, welcher mit Cohen, Natorp, Stammler, Vorländer und anderen zusammen zu der Gruppe der Neu-Kantianer gehört, welche — wie schon F. A. Lange — auch in der Sozialphilosophie den Kantianismus zur Geltung bringen.

In „Nord und Süd" 1899, Nr. 3, S. 338—352 behandelt Karl Biedermann unter dem Titel: „Zeit- und Lebensfragen aus dem Gebiete der Moral" (vgl. oben S. 362) das Problem der Willensfreiheit. Nachdem er zuerst den Determinismus zu widerlegen versucht hat, giebt er eine Darstellung der freilich

nur sehr vage von ihm aufgefassten Freiheitslehre Kants, die er als das andere „Extrem" charakterisiert; die Wahrheit liege in der Mitte zwischen beiden.

Zur Feier des 100jährigen Todestages Lichtenbergs hat Hermann Michel einen Artikel für das „Magazin für Litteratur" 1899, Nr. 8 geschrieben. Die intensive Beeinflussung L.'s durch Kant, dessen Werke er immer wieder gelesen habe, wird gebührend hervorgehoben.

In einer Besprechung des auch separat erschienenen Artikels von Fromm über das Kantbild der Gräfin Keyserling (II, S. 145—160) von $\beta\delta$ in der Deutschen Rundschau 1898/9, Nr. 3, S. 239 heisst es von dem Bild: „das in den Kantstudien zum ersten Mal durch einen wohlgelungenen Lichtdruck der Oeffentlichkeit zugänglich gemachte Porträt giebt die feinen Züge des grossen Denkers im Beginn seiner dreissiger Jahre zwar nur mit wenigen flüchtigen Strichen, aber in durchgeistigter und lebensvoller Auffassung wieder, und zieht durch die liebenswürdige und geistverklärte Anmut des jugendlichen Gesichtes an."

Ueber das Kantporträt des Grafen Keyserling auf Rautenburg, über das Fromm in den „Kantstudien" II, 145 ff. geschrieben hat, berichtet schon Prof. Bezzenberger in den Sitzungsberichten der Altertumsgesellschaft Prussia (Königsberg), Heft 20, 1896, S. 109—111, und druckt dabei einen auf das Bild bezüglichen interessanten Brief von R. Reicke ab.

In der „Revue des deux mondes" vom 15. September 1898 findet sich (S. 435—452) ein Artikel: Un préjugé contre les sens, von Camille Mélinand. Gestützt auf Jaurès und Bergson bekämpft der Verfasser die beiden in allen Lyceen gelehrten Hauptthesen des kritischen Idealismus: „les Qualités sensibles sont des états internes" und: „les Qualités sensibles sont de pures apparences." Der Verfasser wendet sich gegen die Meinung, „qu'il faut être naïf ou grossièrement bourgeois pour ne pas trouver ces doctrines éblouissantes d'évidence. Il est possible que ce soit, pour une fois, le bourgeois qui ait raison."

Strömberg, J. D. Undersökningar i Läran om Själ och Kropp enligt Identitetshypotesen eller Parallelteorien. Dissert. Lund 1897. — Unter den 23 Theoretikern, deren Lehren über das Verhältnis von Leib und Seele dargestellt werden, mit besonderer Rücksicht auf die Parallelismusfrage von Cartesius bis Höffding, findet auch Kants Lehre (S. 17—21) Besprechung. Es ist dies um so anerkennenswerter, als in den neueren deutschen Schriften über die Parallelismusfrage die grundlegenden Anschauungen Kants hierüber nicht zu ihrem Rechte gekommen sind.

Cresson, André, La Morale de Kant (vergl. die Rezension von H. Schwarz in „Kantstudien" III, 234 ff.) wird besprochen von A. Hannequin in dem Bulletin de l'Université de Lyon X, 5, S. 298.

Die in den „Kantstudien" I, 457 besprochene „Theologische Erkenntnistheorie" von Dr. theol. A. Sabatier ist neuerdings unter dem Titel: „Die Kantische Theorie vom Wissen" als Teil der „Religionsphilosophie auf psychologischer und geschichtlicher Grundlage" von Dr. theol. A. Sabatier, autorisierte Uebersetzung von Dr. theol. A. Baur (Freiburg i. Br., J. C. B. Mohr, 1898, 326 S.) erschienen.

Der Vorrede zu P. Deussens „Sechzig Upanishad's des Veda aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen"

(Leipzig, Brockhaus, 1897, XXVI u. 920 S.) entnehmen wir folgende charakteristischen Sätze: Die Wendung zur Erlösung „wird in uns die grosse, Kants Lehre antizipierende, Erkenntnis der Upanishad's aufdämmern lassen, dass diese ganze räumliche, folglich vielheitliche, folglich egoistische Weltordnung nur beruht auf einer, uns durch die Beschaffenheit unseres Intellektes eingebornen Illusion (mâyâ), dass es in Wahrheit nur ein ewiges, über Raum und Zeit, Vielheit und Werden erhabenes Wesen giebt, welches in allen Gestalten der Natur zur Erscheinung kommt, und welches ich, ganz und ungeteilt, in meinem Innern als mein eigentliches Selbst, als den *Âtman* fühle und finde." In der „Grundanschauung des Vedânta, dass der Gott, welcher allein alles Gute in uns wirkt, unser eigenstes metaphysisches Ich, unser, bei allen Abirrungen der menschlichen Natur, in ungetrübter Heiligkeit verharrendes, ewiges, seliges, göttliches Selbst, — unser *Âtman* ist", sieht Deussen die vollgiltige Erklärung des „wundersamen Phänomens des kategorischen Imperativs in uns", der gegenüber Kants Unterscheidung von homo noumenon und homo phaenomenon nur „ein schüchterner und tastender Versuch" sei.

In dem Werke von Cäsar Baudi, Ritter von Vesme, Geschichte des Spiritismus, deutsch von Feilgenhauer, II. Bd. (Leipzig, Osw. Mutze), 1898, findet sich auch S. 480—493 ein Abschnitt über „Kant und Swedenborg".

In dem Werke von Th. Ziegler, Die geistigen und sozialen Strömungen des XIX. Jahrhunderts (Berlin, G. Bondi 1899) findet sich auch ein anregendes Kapitel über Kant und seine Nachfolger.

In dem im Verlag von Bong & Cie erscheinenden Werk: Das XIX. Jahrhundert in Wort und Bild von Hans Krämer ist auch das geistige Leben in Deutschland bis zum Tode Kants geschildert, unter Beigabe des Porträts Kants nach dem Kupferstiche von J. L. Raab.

In der nunmehr vorliegenden 2. Aufl. des VII. Bandes seiner Geschichte der neueren Philosophie „Schellings Leben, Werke und Lehre" hat K. Fischer die Darstellung der 1. Aufl., die von Schellings Lehre nur die erste Abteilung der „sämtlichen Werke" behandelt, durch die Bearbeitung auch der späteren, ohne tiefere Einwirkung gebliebenen Lehren ergänzt. Für die Kantische Philosophie ist aus dieser letzteren Periode Schellings die Ausgestaltung der Lehre vom radikalen Bösen (vgl. S. 824 f.) nicht ohne Interesse.

Drews, Kants Naturphilosophie rezensiert ausführlich E. König in der Ztschrft. f. Philos. u. philos. Kr. 109. Bd., S. 268—276.

Erhardt, Metaphysik I bespricht Natorp im Archiv f. syst. Phil. III, 391 mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von Raum und Zeit.

Ueber Herrmann, Schuppe's Lehre vom Denken (vgl. „Kantst." I, S. 452) äussert sich Natorp mit beachtenswerten Bemerkungen über Kants Lehre von den Kategorien und vom Ding an sich im Archiv f. system. Philos. III, S. 193.

Des Grafen Keyserling Tagebuchblätter (s. Kantstudien II, 146) bespricht speziell in Bezug auf die Lehre von Raum und Zeit Döring in der Ztschrft. f. Philos. u. philos. Kr., Bd. 110, S. 143—149.

Traub, Die sittliche Weltordnung bespricht Ziegler in der Ztschrft. f. Philos. u. philos. Kr., Bd. 109, S. 95. Er berührt bes. die Lehre vom

Ding an sich und macht dabei die charakteristische Bemerkung: „Traub hat das Brett da gebohrt, wo es am dicksten ist; sonst hätte er sich nicht an Cohen und Stadler gehalten."

Thouverez, E., Le réalisme métaphysique. Paris, Alcan (284 p.). Gegen Kants Lehre vom Wissen und Glauben.

Stein, F., Philosophische Studien. Leipzig, W. Friedrich. Gegen Spinoza und Kant.

Zehnder, L., Die Mechanik des Weltalls. Freiburg, Mohr 1897. Zur Kant-Laplace'schen Nebularhypothese.

Ego, Friedrich, Kritik der exakten Forschung. Leiden, Brill 1897. (81 S.) Teilweise im Anschluss an Kants Erfahrungslehre.

Von E. Adickes erschienen ausführliche und sehr beachtenswerte Besprechungen folgender Werke in der Deutsch. Litt. Zeitung:

v. Kügelgen, Kants Auffassung von der Bibel, Thon, Grundprinzip der Kant. Moralphilos., Reicke, Kantbibliogr. f. d. Jahre 1890—94, Albert, Kants Transsc. Logik, 1896 Nr. 46; Busse, Philos. u. Erkenntnistheorie I, 1897 Nr. 15; Bergmann, Grundprobl. d. Logik, 1897 Nr. 21; Mill, On Liberty (v. Wehrmann), Aars, Autonomie der Moral, 1897 Nr. 29; v. Danckelmann, Frhr., Kant als Mystiker?! 1897 Nr. 38; Schmidt, F. J., Das Aergernis d. Philos., Heyfelder, Begr. der Erfahr. bei Helmholtz, 1897 Nr. 43; Güttler, H. von Cherbury, 1898 Nr. 15; H. Schneider, Durch Wissen zum Glauben, 1898 Nr. 43; Stock, Lebenszweck und Lebensauffassung, Chabot, Nature et Moralité, 1898 Nr. 47; Staudinger, Sittengesetz, 1898 Nr. 48.

---

## Zeitschriftenschau.

Eine Nachlese vom Herausgeber.

NB. Vom nächsten Hefte an wird ein regelmässiger Bericht über die Zeitschriften gegeben werden.

**Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik** (hrsg. von Falckenberg). Leipzig, Pfeffer.

Bd. 109, H. 1 u. 2. **Joel,** Fr. Paulsen's Einleitung in die Philosophie. S. 81 ff.: Paulsen's Stellung zu Kant.

Bd. 110, H. 1 u. 2. **Bergmann,** Die Gegenstände der Wahrnehmung und die Dinge an sich (vgl. Kantstudien III, 1 u. 2, S. 187.)

**Philosophische Studien** (hrsg. von Wundt). Leipzig, Engelmann.

VI, H. 4. **Schubert,** Adam Smith's Moralphilosophie. Verfasser polemesiert gegen Kants „praktische Vernunft".

IX, X, XI. **Lipps, G. F.,** Untersuchungen über die Grundlagen der Mathematik. IX, 378, X, 177 f. über Synthesis mit Beziehung auf Kant (vgl. Kantstudien III, 3, S. 356).

**Archiv für Geschichte der Philosophie** (hrsg. v. L. Stein. Berlin, G. Reimer.

X. Bd., II. 1—4. **Greiner,** Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant (Selbstanzeige s. Kantstudien I, 439).

**L'Année Philosophique** (Réd. F. Pillon. Paris, F. Alcan.

VI. **Renouvier,** Doute ou Croyance. (Umbildung der Kantischen Postulate.)

VII. **Renouvier,** Les Catégories de la Raison et la Métaphysique de l'Absolu. (Umgestaltung der Kantischen Kategorienlehre.)

**Annales de Philosophie Chrétienne** (Dir.: l'Abbé Denis à Clermont). Paris, Roger et Chernoviz.

67. Année. Grosjean, J. M., L'hypothèse des atomes. — de Margerie, Am., La philosophie de M. Fouillée. — Huit, Ch., Le Platonisme pendant la Renaissance.

Août-Sept. 1898. Fénart, M., Les postulats de la raison pratique.

**The Monist** (Ed. Paul Carus). Chicago, The Open Court.

VI, 4. **Jodl, F.,** The idea of causality (516—533: Hume und Kant).

VII, 1—4. Fawcett, E. D., From Berkeley to Hegel. S. 50 ff. Kant, spez. Kategorienlehre. S. 66 ff. Kausalität. — Eucken, Hegel To-Day.

VIII, 1. Morgan, L., The realities of experience. — Mach, On sensations of orientation. — Carus, M. Müller's Theory of the Self.

**The Philosophical Review.** Ithaca (N. Y.)

V, 4. Johnson, R. B., Mr. Balfour and Transscendental Idealism.

**Philosophical Union of the University of California.** Bulletin Nr. 18. Programme for a Critique of Empiricism, based on Essays by Prof. W. James, found in his „Will to Believe etc.".

**Rivista Italiana di Filosofia.** Roma, G. Balbi.

**XI. X. Y.** Il Neocriticismo a proposito di una ristampa (mit Beziehung auf Cantoni).

**Il Nuovo Risorgimento.** Rivista di Filosofia, Scienze, Lettere, Educazione e Studi Sociali. Direttore: Prof. L. M. Billia. Torino, Corso Vinzaglio.

Diese Zeitschrift ist das Organ der Rosministen, welche in derselben die Ideen Rosmini's, besonders auf soziale, politische und religiöse Fragen anwenden. Auf Kants Philosophie ist dabei mehrfach Rücksicht genommen worden.

**La Rassegna Nazionale.** Firenze, Via della Pace 2.

Anno XIX, 1. Nov. 1897 (Vol. 98). Lampertico, F., A. Rosmini o la Sapienza e la Scienza nella Vita (S. 27—53).

---

## Eine neue philosophische Zeitschrift.

**Rivista Filosofica.** Direttore: Senatore Carlo Cantoni. Pavia, frat. Fusi. Anno I. Gennaio-Febbraio 1899.

Diese „Rivista Filosofica" ist eine geradlinige Fortsetzung der von Luigi Ferri begründeten „Rivista Italiana di Filosofia", welcher die von Mamiani redigierte „Filosofia delle scuole italiane" vorangegangen war. In einem Ein-

führungsartikel stellt Cantoni „discepole di ambedue“ sein Programm auf. Professor Cantoni in Pavia, der anerkannte Führer des Kritizismus in Italien, der bedeutendste philosophische Schriftsteller jenseits der Alpen, ist auch in Deutschland durch sein gründliches, dreibändiges Werk über Kants Philosophie wohlbekannt und hochangesehen. Entsprechend dem kritischen Standpunkt, stellt er das Programm der neuen Zeitschrift dahin auf, dass weder „il naturalismo puro“ im Stande ist, „i problemi della scienza e della vita“ zu lösen, noch dass der „idealismo dogmatico“ zu acceptieren ist, welcher ohne kritische Besinnung seine Doktrinen aufstellt. So nimmt die neue Zeitschrift eine Kampfstellung ein gegenüber — und zugleich eine Mittelstellung zwischen einem „falso positivismo“ und einem „falso idealismo“, und der Weg, den sie einschlägt, ist im wesentlichen der Kantische.

Aber die Kantische Philosophie bietet selbst verschiedene Aspekte dar. Der erste Artikel der Zeitschrift: „La funzione presente della filosofia critica“ von dem geist- und kenntnisreichen Neapolitaner Professor Aless. Chiappelli wirft eben darum mit Recht die Frage auf, wie es denn mit der Neukantischen Bewegung jetzt stehe? In dem ersten, bis jetzt vorliegenden Artikel behandelt Chiappelli den Stand der Neukantischen Bewegung in Deutschland. Er zeigt, dass die von F. A. Lange ausgehende Bewegung sich zu einseitig auf erkenntniskritische, ja teilweise auf erkenntnisskeptische Wege verlor, „lasciando nell ombra o dando troppo piccola parte a quello che la critica storica più severa considera oramai quale termine e fine essenziale dell' opera critica del Kant — la concezione del mondo come valore pratico, la costruzione del mondo morale indipendente, che verifica e certifica le idee della ragione.“ Aber gerade in diesem Teil der Kantischen Philosophie besteht vor allem dasjenige, „che in essa è conquista durevole e vitale del pensiero umano, e principio d'azione continua e progressiva nel tempo nostro.“ Chiappelli zeigt nun, dass und wie die Einsicht hiervon in der neueren philosophischen Litteratur in Deutschland in verschiedener Weise zum Durchbruch gelangt ist bei verschiedenen Schriftstellern, so bei Wundt und Zeller, bei Liebmann und Windelband, bei Volkelt, Paulsen und Falckenberg und erwähnt in diesem Zusammenhang auch „il lucido scritto del Maier“ in unseren „Kantstudien“. Chiappelli sieht bei diesen Autoren das gemeinsame Bestreben, auf der Basis der Kantischen Philosophie einen kritischen Realismus zu begründen, der zugleich kritischer Idealismus ist, eine „metafisica dell'esperienza che si elevi al disopra, ma non al di fuori dell'esperienza,“ „una forma ulteriore di sintesi“, „una metafisica critica“. Hier kommt der „valore creativo e costitutivo degli ideali della ragione“ zur Geltung, und dies ist die legitime Weiterbildung des Kantianismus, entsprechend der früheren „grandiosa fioritura metafisica tedesca che trasse i suoi succhi vitali della critica Kantiana“. In diesem Sinne billigt Chiappelli das bekannte Wort Windelbands: „Kant verstehen, heisst über ihn hinausgehen.“ Aber immer bleibt Kant „la pietra angolare d'ogni futuro edifizio scientifico“. — Wir sind gespannt auf die Fortsetzung des grundlegenden Artikels, welcher dieselbe Tendenz in der englischen und französischen Philosophie nachweisen soll.

Ein Artikel von Felice Tocco, dem bekannten und verdienten Professor am Istituto superiore in Florenz, behandelt: „I principii metafisici della scienza della natura di E. Kant“. Tocco ist den Lesern der „Kantstudien“ bekannt durch seinen Artikel (im II. Bande), in welchem derselbe die Grundideen des Opus

Postumum von Kant übersichtlich und scharfsinnig dargelegt hat. Einer Rekapitulation dieser Artikel stellt Tocco nun eine Analyse der „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" voran, in der er zeigt, wie die Kantischen Positionen von der modernen Naturwissenschaft bestätigt werden: er beruft sich dabei u. a. auf Ostwald und auf den italienischen Physiker Roiti.

Wir heben aus dem reichhaltigen Hefte noch besonders hervor eine Besprechung der Biographie von Silvio Spaventa (Bruder des bekannten Philosophen) durch Cantoni, welcher zeigt, dass derselbe in seiner Lebensanschauung „era Kantiano senza aver letto Kant": „l'animo suo è tutto dominato dal gran principio Kantiano, che la vita ci è data per l'adempimento di un dovere, non per la ricerca del piacere."

Wir begrüssen die neue Schwester-Zeitschrift mit aufrichtiger Freude und wünschen derselben sowohl in Italien als im Auslande, insbesondere in Deutschland den verdienten Erfolg. V.

## Sonstige neu eingegangene Schriften.

**Aars, Kr. B. R.** The Parallel Relation Between the Soul and the Body. Christiania, J. Dybwad 1898.

— Ueber die Beziehung zwischen apriorischem Kausalgesetz und der Thatsache der Reizhöhe. S.-A. a. d. Zeitschr. f. Psych. u. Physiol. der Sinnesorgane. XIX. 1899.

**Billia, L. M.** Sulle Dottrine psicofisiche di Platone. Modena, Società Tipografica 1898.

**Bilz, F. E.** Abrüstung und Weltfrieden. Leipzig, F. E. Bilz.

**Carus, Paul.** Chinese Philosophy. Chicago, Open Court publishing Co. 1898.

**Dessoir, Max.** Beiträge zur Aesthetik. S.-A. a. Archiv f. syst. Philos.

— Die „Lebenskraft" in der Physiologie des 18. Jahrhunderts. S.-A. a. Archiv f. Anatomie u. Physiologie. 1899.

**Döring, A.** Der Türck-Kuno Fischer'sche Hamletstreit. „Die Kritik" (Hrsg. R. Wrede). XI, Nr. 159. 1897.

**Ebhardt, K.** Zwei Beiträge zur Psychologie des Rythmus und des Tempo. S.-A. a. Ztschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorg. XVIII, 99—154. 1898.

**Ferreira-Deusdado.** La Philosophie Thomiste en Portugal. Extrait de la Revue Néo-Scolastique. Louvain 1898.

**Giessler, C. M.** Die Atmung im Dienste der vorstellenden Thätigkeit. Leipzig, Pfeffer 1898.

**Kowalewski, A.** Die Philosophie des Bewusstseins von Friedrich Michelis und ihre Bedeutung f. d. Philosophie überhaupt. Berlin, Mayer & Müller 1897.

— Leonhard Euler als Apologet. Aus „Beweis des Glaubens", Juli u. Aug. 1898.

**v. Kries, J.** Arbeitsteilung und Vertretung im Gebiet der Sinnesorgane. Prorektoratsrede. Freiburg i. B. 1898.

— Ueber die materiellen Grundlagen der Bewusstseinserscheinungen. Universitätsprogramm. Freiburg i. B. 1898.

**v. Kügelgen, C. W.** Die Rechtfertigungslehre des Johannes Brenz. Leipzig, A. Deichert 1899.

**Leroy Jones, A.** Early American philosophers. Columbia University Contributions II, 4. New-York, Macmillan 1898.

**Liepmann, M.** Die Rechtsphilosophie des J. J. Rousseau. Berlin, Guttentag 1898.
**Marbe, K.** Die stroboskopischen Erscheinungen. S.-A. a. Wundt: Philosoph. Studien XIV, 3. Leipzig, Engelmann 1898.
**Schalkhausser, G.** Aeneas von Gaza als Philosoph. Diss. Erlangen 1898.
**v. Schubert-Soldern.** Individuum und Gemeinschaft. S.-A. a. d. Zeitschr. f. d. ges. Staatswissenschaft. 1899.
— Ueber das Unbewusste im Bewusstsein. S.-A. a. Vierteljahrssch. f. wissensch. Philos. XXII, 4.
**Schumann, F.** Ein Kontaktapparat zur Auslösung elektrischer Signale in variirbaren Intervallen. S.-A. a. Ztschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorg. XVII, S. 253—271. 1898.
— Zur Psychologie der Zeitanschauung. S.-A. a. Ztschr. f. Psych. u. Physiol. d. Sinnesorg. XVII, 106—148. 1898.
— Zur Schätzung leerer, von einfachen Schalleindrücken begrenzter Zeiten. S.-A. a. Ztschr. f. Psych. u. Physiol. d. Sinnesorg. XVIII, 1—48. 1898.
**Sinigagliesi, Ignazio.** Eureka!!! Origine Storica della Filosofia. Saggio 1° e 2°. Palermo, Marotta 1899.

# Mitteilungen.

## Die neue Kant-Ausgabe.

Bericht vom Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Dilthey in der Sitzung der Kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom 26. Januar 1899.

Die Verträge, welche noch in der Abteilung der Werke ausstanden, sind nunmehr gesichert, und zwar wird Hr. Kehrbach ausser einigen älteren kleineren Schriften die „Träume eines Geistersehers", Hr. Lasswitz die grössere Zahl der vorkritischen Schriften, Hr. Adickes die Schrift: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma atque principiis, Hr. Maier die Abhandlungen nach 1781 und Hr. Menzer die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" herausgeben.

Das Manuskript des ersten Bandes der Werke ist von den Herren Herausgebern zum 1. April d. J. in Aussicht gestellt, und nach den Mitteilungen des Herrn Oberbibliothekars Dr. Reicke in Königsberg wird auch der Druck des Briefwechsels in diesem Sommer anfangen können.

## Kant in Portugal.

Wir erwähnten im Litteraturbericht des vorigen Heftes S. 360 eine „Geschichtliche Uebersicht über die Entwicklung der portugiesischen Philosophie im XIX. Jahrh." von Deusdado Ferreira, welche derselbe dem 1898 erschienenen Opus Postumum seines philosophischen Landsmannes Cunha Seixas vorangeschickt hat. Aus dieser Uebersicht und aus einer älteren Besprechung eines anderen Werkes von Ferreira (Estudos sobre criminalidade e educão. Lisboa 1889) durch Delboeuf in der „Revue internationale de l'Enseignement" entnehmen wir

einige Notizen, welche zur allgemeinen Orientierung über die Entwicklung der Philosophie in Portugal dienen können. Bis in das erste Drittel unseres Jahrhunderts herrschte die scholastische Methode. Dieser gegenüber erschien der Cousin'sche Eklektizismus als eine Befreiung der Geister; mit Enthusiasmus nahm man die neue Philosophie auf. Freilich, exakter angelegten Naturen sagte die Richtung auf die Dauer nicht zu, und solche wurden nun durch den Comte'schen Positivismus gewonnen, der schon in den 40 er Jahren seinen Einzug in Portugal hielt. Emygdio Garcia, Professor an der Universität Coimbra, und Théophile Braga werden als Hauptvertreter dieser Richtung genannt. Beide haben die positivistische Richtung Littré'scher Observanz energisch und erfolgreich vertreten. Wir lassen nun Delboeuf sprechen:

Cependant l'antagonisme entre la philosophie classique traditionnelle et la philosophie expérimentale avait inspiré à certains esprits la pensée d'un éclecticisme plus large et plus élevé, qui concilierait les deux systèmes, en prenant pour double base l'expérimentation scientifique et l'histoire de la philosophie. Les besoins de cet état de choses ramenèrent vers l'étude de Kant, et l'école nouvelle prit le nom de néo-kantienne ou néo-critique. Elle est représentée, en France, par MM. Renouvier, Ravaisson, Liard, Lachelier, Élie Rabier, G. Pillon, etc., et en Allemagne par Lange, Otto Liebmann, Bona Meyer, Cohen, etc. Ce mouvement a été assez lent à se communiquer au Portugal; mais il en est arrivé comme le positivisme. Quelques professeurs ont suffi à l'acclimater et à le répandre. Tels sont MM. Sousa Lobo, Adolpho Coelho et Jayme Moniz. M. Jayme Moniz voyait avec peine la faveur des doctrines évolutionnistes dans les générations nouvelles. Lui aussi, comme notre Renouvier, il croyait et croit toujours que *l'apriorisme* kantien répond mieux encore que l'empirisme sensualiste à toutes les exigences modernes, même à celles de la science positive. Et comme le kantisme a, de plus, le mérite de maintenir intactes les hautes croyances du cœur et de la conscience, il le préfère à un système qui énerverait peut-être les énergies morales. Renouvier défendit ces idées par le livre, Jayme Moniz par la parole. Les deux armes ont été également puissantes, puisque le néocriticisme vit et prospère dans les deux pays.

M. Ferreira-Deusdado est un des plus jeunes et sans contredit le plus brillant élève de M. Jayme Moniz. Les leçons du maître avaient excité son enthousiasme. Il embrassa le néo-kantisme avec une ardeur de néophyte. Après avoir passé quelque temps à mûrir et à coordonner ses idées acquises, il eut hâte de les publier, et de les répandre. Dans la *Revue d'éducation et d'enseignement*, dont il avait pris la direction, il en fit l'objet d'une série d'articles qui ont formé son premier livre *Ensaios de philosophia actual*, Lisboa, 1888, et dont certains, le dernier surtout, fourmillent d'idées toujours sérieuses et souvent personnelles. Ce petit volume, destiné aux classes, forme un excellent choix de lectures, propre à mettre les jeunes portugais au courant de l'état actuel de la philosophie. Il a eu d'ailleurs en Portugal une fortune rapide, et une des meilleures Revues françaises l'a signalé avec éloges, à son apparition (*Revue philosophique*, octobre 1888).

Ferreira hat seitdem sich hauptsächlich den Fragen der Kriminalpsychologie zugewendet und auf den internationalen Kongressen in St. Petersburg, Brüssel und Paris eine Rolle gespielt. Er bekämpft in seinen Vorträgen und Beiträgen den „Lombrosismus“ vom Standpunkt der Freiheitslehre aus, indem er dem

extremen Determinismus oder vielmehr Fatalismus der italienischen Schule gegenüber die Aktionsfreiheit des Menschen, seine Aktivität im Kantischen Sinne vertritt. Es hängt diese Stellungnahme damit zusammen, dass in Portugal die Kantische Philosophie das Studium der Rechtsphilosophie an der Universität Coimbra stark beeinflusst hat. Ueber diese ganze Kantbewegung in Portugal hoffen wir in nicht allzuferner Zeit durch unser „korrespondierendes Mitglied", Professor A. Coëlho in Lissabon genauere Nachrichten geben zu können.

V.

---

## Hoene-Wronski's Kantschrift von 1803.

Wie den Lesern der „Kantstudien" erinnerlich, wurde bereits I, 449 auf das Werk des merkwürdigen polnischen Philosophen Hoene-Wronski (1778—1853): „Philosophie critique, découverte par Kant, fondée sur le dernier principe du savoir par J. Hoehne, Marseille, An XI (1803)" aufmerksam gemacht als ein sehr seltenes Buch, über dessen Inhalt mangels eines Exemplars desselben nichts berichtet werden konnte; auch war sonst nirgends etwas über dasselbe zu finden. Es ist so gut wie verschwunden, trotzdem es auf der Rückseite des Titelblattes die pompös lautende Notiz trägt: „Se trouve en Europe, chez les principaux libraires". Herr S. Dickstein in Warschau, dessen Schrift über Hoene-Wronski I, 449 angezeigt wurde, hat nun der Redaktion freundlichst das genannte Buch zur Verfügung gestellt, allerdings nicht im Original, aber doch in einer Abschrift von der Hand der Pflegetochter Wronski's, Bathilde Conseillant.

Das Werk war sehr breit angelegt: von 4 Bänden à 12 Sektionen spricht ein Avis der ersten Sektion; auf der Rückseite des Titels der zweiten und dritten Sektion heisst es sogar, dass schon die erste Partie des Werkes etwa 8 Bände von je 12 Sektionen umfassen soll, worauf dann noch eine zweite Partie folgen würde. Von alle dem liegen freilich nur drei Sektionen, sämtlich von 1803, vor. Die erste enthält die Einleitung zu einem neuen Versuch, die gesamte Philosophie auf ein letztes Prinzip zu gründen: bei Kant fehle ein solches, Fichte und Schelling hätten es gesucht, aber nicht gefunden. Am Ende dieser einleitenden Sektion ist der Leser voll Spannung; denn er erfährt, nachdem er schon lange neugierig gemacht ist: „Le dernier principe du savoir, ce talisman philosophique qui doit faire tomber le voile dont les mystères les plus sublimes de la philosophie sont encore enveloppés, paraîtra dans la section suivante." Doch die Hoffnungen, mit denen man die Lektüre der zweiten Sektion beginnt, werden alsbald arg herabgestimmt: in einem Avis erklärt der Verf., dass er sich auf Grund teils eigener Erwägungen, teils guter Ratschläge entschlossen habe, erst die kritische Philosophie darzustellen, wie sie sich in Deutschland bis zur Gegenwart [1803] entwickelt habe, bevor er mit seinem Prinzip hervorträte. Denn da Kant noch nicht ins Französische übersetzt sei, würden seine (Wronski's) Untersuchungen ohne eine solche Vorbereitung des Publikums unverstanden bleiben. Darum heisst von hier ab der Titel des Werkes „Philosophie critique découverte par Kant, exposée en français par J. Hoehne". Die beiden allein noch vorliegenden Sektionen 2 und 3 sind noch in demselben Jahr, aber nur in Paris erschienen (Chez Amand Koenig, Libraire, Quai des Augustins 31), und zwar die 2. im Thermidor, die 3. im Fructidor des An XI, (während die 1. im Messidor in Marseille erschienen war); sie bieten aber wenig Interesse mehr.

Sie schliessen sich nicht etwa, wie man erwarten möchte, an den Gang der Kr. d. r. V. an, sondern bringen sehr weitschweifige, hauptsächlich naturphilosophische Erörterungen. So bricht denn das Werk ab, ohne dass der anfangs rege gemachte Wissensdurst gestillt würde — bezeichnend für den Mann, der stets grosse Erwartungen erregte, sie aber nie zu erfüllen im Stande war.

Wronski suchte freilich in späteren zahlreichen Schriften die in seinem unvollendeten Jugendwerkchen (im Jahre 1803 war er 25 Jahre alt) angekündigte Aufgabe zu erfüllen. Einen kurzen Bericht über diese späteren Werke hat Dickstein in der oben schon erwähnten Schrift gegeben.

Exemplare der seltenen „Philosophie critique etc." befinden sich in der „Bibliothèque nationale" in Paris und in der Kurnik'schen Bibliothek in Kurnik (Kórnik) bei Posen.

F. Medicus.

## Goethes Urteil über das Duell unter dem Einfluss der Kantischen Ethik.

„Von Kants Einfluss auf die deutsche Kultur": so ist der Titel einer akademischen Rede Cohens [Verlag von F. Dümmler, Berlin 1883], und schon diese Formulierung sagt, dass der Vortrag keine erschöpfende Darstellung sein will. Ist doch auch das Thema schier unerschöpflich. Was Cohen bieten will, sagt er selbst in dem Satze: „Möchte der flüchtige Blick, mit dem wir uns an die Gebiete verschiedenster Wissenschaften herangewagt haben, den grossen Goethe'schen Satz beleuchten können: ‚dass kein Gelehrter ungestraft jene grosse philosophische Bewegung, die durch Kant begonnen, von sich abgewiesen, sich ihr widersetzt, sie verachtet habe'" (S. 29). Gerade zu der Frage nun, in wie fern Goethe selbst unter dem Einfluss Kants gestanden hat, bringt das „Goethe-Jahrbuch" 1898, S. 20—34 einen neuen Beitrag. Es handelt sich um das Urteil Goethes über das Duell, das dadurch an Interesse gewinnt, dass es, obgleich zu jener Zeit Kants Bemerkungen zu dieser Frage[1]) noch nicht gedruckt waren, ganz das Gepräge der Kantischen Betrachtungsweise trägt und somit ein Beleg dafür ist, wie tief Kantische Gedankengänge von Goethe erfasst und verarbeitet worden waren.

Der Zusammenhang, in dem Goethe zu jener Aeusserung kam, ist folgender: Nach Beendigung seiner italienischen Reise (1788) war Goethe mit der Leitung der Universität Jena betraut worden. Gegen Ende des Jahres 1791 entstand nun in der Jenaer Studentenschaft eine schnell um sich greifende Strömung zu Gunsten des Duellverbots und der Regelung der Zwistigkeiten der Studenten durch akademische Ehrengerichte nach festen Ehrengesetzen. Der Urheber dieser Bewegung war der auch in der Kantlitteratur bekannte Heinrich Stephani (vergl. den Artikel „Stephani" in Krugs encyclop.-philos. Lexikon, sowie Adickes, Germ. Kant. Bibliogr., Nr. 2029—32, 2679). Stephani ging bei seiner Agitation gegen das Duell direkt von den Grundsätzen der Kantischen Philosophie aus. Auf seinen Rat wandten sich die für die Neuordnung eintretenden

[1]) Dieselben betreffen übrigens fast durchgehends nur den Ehrbegriff des „Kriegsmannes", die Offiziersehre. Vgl. Metaph. d. Sitten, I, § 49, Allgem. Anm. [gegen Schluss] und Reicke, Lose Blätter, Band II, passim. Aus einem weiteren Gesichtspunkt wird die Frage behandelt an der Stelle bei Reicke II, S. 10. — Vgl. übrigens auch Paulsen, Imm. Kant 1898, S. 335 über Kants Gegnerschaft gegen „das duellfreudige Christentum der Leute von Welt".

Studenten an Carl August mit der Bitte, eine Kommission einzusetzen, unter deren Aufsicht der „wohlthätige Plan" auszuführen wäre; zu Mitgliedern der Kommission baten sie „den Geheimrat Göthe" und die Professoren Schnaubert und Schütz zu ernennen. Das Gesuch wurde genehmigt, und noch im Dezember 1791 wurde Goethe von dem damaligen Studenten G. H. von Deyn (demselben, der 1799 mit der zwar unparteiischen aber wunderlichen Brochüre „Endurteil in der Fichtischen Sache, gesprochen von Georg Heinrich von Deyn, Jena, bey J. C. G. Göpferdt" auftrat) ersucht, den „Plan zur Abschaffung der Duelle", wie er „unter den Augen der erbetenen Kommissarien" entstanden war, dem Herzog vorzulegen. In einem sehr höflichen Antwortschreiben versprach Goethe seine Mithilfe, auch entwarf er ein Gutachten, durch das er die Vorschläge der Studenten, allerdings mit wesentlichen Verschärfungen, bei Carl August unterstützen wollte. Hierzu hat sich nun in seinen Privatakten das diktierte Konzept gefunden, in dem sich u. a. die folgenden bemerkenswerten Sätze finden:

„Sehr erwünscht ist jene Verbindung vernünftiger junger Leute in „diesem Augenblick, sie sprechen das deutlich aus, was von vielen Ver- „nünftigen schon lange gedacht und ausgeübt wird, sie sind auf alle Weise „zu begünstigen. — Sie hören von den Lehrstühlen der Philosophen, dass in „dem Menschen die Selbstbestimmung zum Guten zu suchen sey. Dass kein „äusseres noch so weises, selbst kein göttliches Gebot, sondern dass ihm sein „eigen Herz das recht Thun empfehle und befehle. Sie wollen auch diese „edelste Herrschaft über sich selbst ausüben, sie wollen das alte verjährte, „durch Gesetze in die Winkel verstossene, von der Klarheit einer gesunden „Philosophie in die Nacht verdrängte Vorurteil völlig abschütteln, und dadurch „gleichsam dem Gesetze Realität geben. . . . Man beschütze die Sittlichkeit „und alle, so sich dazu bekennen u. s. w."

Mit Namen wird Kant freilich nicht genannt; aber der ganze Inhalt des Schriftstückes ist in bester Uebereinstimmung mit den Lehren, die „von den Lehrstühlen der Philosophen" in Jena zu hören waren, und insofern ist es ein neues und sehr wertvolles Zeugnis für den Einfluss, den Kant auf die Denkart des grossen Dichters ausgeübt hat.

Der weitere Verlauf jener Bewegung gegen das Duell war freilich recht unerquicklich: Man hielt sie in Weimar für „das Werk einiger bessern Köpfe", traf aber, da dies eben nur „einige" seien, im übrigen keine Massnahmen zu ihrer Unterstützung. So war denn das nächste Resultat eine Menge von Verwicklungen in der Jenaer Studentenschaft, unter denen der ursprüngliche Anlass allmählich in Vergessenheit geriet. F. Medicus.

---

# Varia.

**Kant und die preussische Städteordnung.** — Im Septemberheft der Preussischen Jahrbücher (1898) befindet sich — worauf uns Vorländer aufmerksam macht — ein Artikel von Max Lehmann, über den „Ursprung der Städteordnung von 1808", der unter Benützung neuer archivalischer Quellen auf den ausschlaggebenden Anteil hinweist, den der Königsberger Polizei-Direktor Frey an dem Zustandekommen der berühmten preussischen Städte-

ordnung vom Jahre 1808 gehabt hat. Frey gehörte aber (a. a. O. S. 498) zu den Tischgenossen Kants, und „Kantische Ideen durchziehen die von ihm eingereichte Denkschrift". Lehmann weist u. a. auf die Bestimmung hin: „Die Repräsentanten (Stadtverordneten) sollen nur ihrem Gewissen Rechenschaft schuldig sein." Auch habe Frey zu der Schrift des Kantianers Scheffner „Etwas vom Dienst" einen „ansehnlichen Teil", nämlich die mit β bezeichneten Stücke beigesteuert. — Dass die Schüler und Freunde Kants um jene Zeit auf die preussische Gesetzgebung grossen Einfluss gewonnen haben, ist auch bis jetzt nicht unbekannt gewesen. So findet man besonders über „Kants Verdienste um die Aufhebung der Erbunterthänigkeit" interessante Beiträge in Theodor von Schöns im Jahre 1891 herausgegebenen „Studienreisen" S. 487 ff. Eine quellenmässige, zusammenhängende Darstellung dieses Einflusses Kants und seiner Schule auf die Preussische Gesetzgebung wäre eine sehr dankenswerte Arbeit.

**Kants Sprache.** — Wir entnehmen dem Sitzungsbericht der Kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom 19. Januar 1899 folgende interessante Benachrichtigung: Herr Professor Erich Schmidt las methodologische Bemerkungen über die Behandlung der Texte Kants. Er besprach die Versuche, normierend und modernisierend einzugreifen, und die notwendigen engen Grenzen eines solchen Verfahrens und erörterte mancherlei Eigentümlichkeiten der Kantischen Sprache. Der Vortrag wird später im Druck erscheinen.

## Personalnachrichten.

**Hugo Sommer †.** — In Blankenburg a. H. starb am 31. Januar 1899 der Oberamtsrichter Hugo Sommer (geb. 26. Mai 1839 in Wolfenbüttel). Derselbe war in weiteren Kreisen vor einigen Jahren bekannt geworden durch seine Controverse, die er mit Wundt über die ethischen Prinzipien führte; doch hatte er hierin wenig Glück. Er stand auf dem Lotze'schen Standpunkte und hat von demselben aus auch mehreres über Kant geschrieben. So veröffentlichte er in den „Preussischen Jahrbüchern", Bd. XLIV (1880) den gegen E. von Hartmann gerichteten Artikel „Kant als angeblicher Vorfechter des Pessimismus". Auch bei dem 1880 von Julius Gillis in St. Petersburg veranstalteten Preisausschreiben, bei welchem Kurd Lasswitz' Schrift „Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit" gekrönt wurde, beteiligte er sich mit dem Buche „Die Neugestaltung unserer Weltansicht durch Erkenntnis der Idealität des Raumes und der Zeit. Eine allgemeinverständliche Darstellung" (Berlin 1882).

**Karl Gerhard** ist zum Direktor der Universitätsbibliothek in Halle a. S. ernannt worden. Derselbe hat sich rühmlich bekannt gemacht durch seine Schrift: „Kants Lehre von der Freiheit. Beitrag zur Lösung des Problems der Willensfreiheit" (Heidelberg, G. Weiss 1885). Ausserdem erschien von ihm zur Hundertjahrfeier der Kr. d. r. V. ein bemerkenswerter Artikel: „Zum Jubiläum eines Buches" in den „Grenzboten" 1881, Nr. 26. In verschiedenen Zeitschriften, speziell in den „Philosophischen Monatsheften" finden sich ferner Beiträge aus seiner Feder.

# Sach-Register.


Abbildtheorie 442.
Aberglaube 110. 118.
Absolute, das 151 f. 192. 203. 476.
Aesthetik 202. 204. 220. 233. 315. 358. 366. 438. 459 f.
Affektion 441.
Agnosticismus 149.
Allgemeinheit und Notwendigkeit 17. 29 f. 35 ff. 42. 71. 98. 278. 398. 462.
Analytische Methode 16. 32.
Analytisch und synthetisch 182. 211. 357. 445. 448.
Angeboren 18. 207. 264. 285. 452.
Anhängende Schönheit 460.
Anschauung 14. 33. 231. 267. 271. 279. 286. 290. 292 f. 316. 328 f. 385 ff. 406. 425 f. 439.
Antinomie 194. 196. 405.
Apperzeption 73. 76. 83. 149 f. 156. 180. 186. 230. 246. 298 f. 355. 365. 407. 453. 457.
Apriori 13. 17. 19. 24. 35. 44. 73. 205. 262 ff. 340. 356. 375. 389. 406. 419. 426. 448. 457. 468. 480.
Association 285. 459. 469.
Astronomie 287. 299.
Atheismus 7. 424. 454.
Atom 27. 33. 476.
Atomismus 158. 204. 357.
Aufklärung 45. 47. 77. 82. 121. 126. 144. 331.
Aussenwelt 450.
Autonomie 69 ff. 102. 134. 140. 152. 217. 235. 320. 327. 330. 461 f. 475. 483.
Begriff 271.
Bewusstsein 156. 228. 418.
Bewusstsein überhaupt 408.
Bibel 113. 242. 475.
Biologie 38. 453.
Böse, das 45. 199. 305. 349. 462.
Buddhaismus 424.
Ceremonien 115.
Chemie 204. 365. 413. 451.
China 176.
Christentum 105 ff. 142 ff. 153. 195 f. 217. 242. 424. 456.
Christl. Philos. 436.
Coëxistenz 278.
Darwinismus 365. 452.
Dasein 176. 187.
Deismus 304.
Determinismus 5. 217. 289. 363. 432. 440. 461. 463. 472.
Ding an sich 21. 27. 36. 149. 159. 181. 185. 187. 196. 205. 224. 245 f. 325. 349. 363. 388. 410. 417. 422. 425 ff. 439. 442. 447. 451 f. 455. 465 ff. 471. 474 f.
Ding ausser uns 439.
Dogmatismus 158. 219. 321. 352. 443. 448. 465 f.
Dogmen 114.
Dreieinigkeit 115.
Dritte Möglichkeit 36. 212. 339 ff. 448. 453.
Dualismus 138. 201. 422. 439. 459.
Duell 482.

Egoismus 331.
Einbildungskraft 315. 357. 408. 427. 459.
Einfühlung 459.
Empfindung 4. 23. 38. 208. 285. 425. 430. 445. 450. 452. 467. 469.
Empirie 23. 131. 297.
Empiriokriticismus 246. 417. 419 ff.
Empirismus 21. 25. 46. 158. 183. 203. 295. 347. 356. 448. 469. 476.
Entwicklungsmechanik 220.
Erbsünde 124.
Erfahrung 5. 17. 84. 134. 149. 151. 158. 181. 203. 209. 211. 229. 246. 262 ff. 300. 395. 410. 419 ff. 453. 475 f.
Erkenntnistheorie 10. 24. 39. 148. 187. 205. 207. 246. 328. 347. 350. 458. 403 ff. 417 ff. 437 ff. 446. 452 f. 464 ff. 475. 477.
Erklärung 420.
Erlösung 106. 424 ff.
Ethik 5. 41 ff. 134. 139. 179. 202. 204. 213 ff. 232. 234. 330. 358. 363. 365. 415 f. 440. 448. 456 f. 459 ff. 473. 475. 482.
Erscheinung 7. 21. 26. 39. 185. 203. 224. 325. 417. 425. 430. 439. 449. 451.
Endämonismus 60. 213. 215. 235. 331. 460 f.
Existenzialurteil 187.

Form 7. 13. 20. 25. 37. 86. 140. 149. 156. 263. 272. 277 ff. 392. 426. 435.
Form u. Stoff 69 ff. 214. 234. 325. 390. 467.
Freiheit 5. 7. 51. 61. 69. 73. 87. 90. 192. 195. 197 f. 205. 215. 220. 302. 327. 349. 354. 363. 366. 413. 415. 432. 438. 440. 460. 464. 472. 480. 484.

Gebet 116. 331. 351.
Gefühl 40. 80. 150.
Gegenstand 13. 17. 418. 441.
Geometrie 186. 224. 267. 328. 374. 406.
Geschichte d. Philos. 434 ff.
Gesinnung 110.
Gesunder Menschenverstand 101. 452.
Gewissen 6. 109. 197.
Glaube 107. 112. 153. 197. 203. 302. 332. 405.
Glückseligkeit 43. 69 ff. 86 ff. 214. 303. 415. 456. 461 ff.
Gnade 124. 218.
Gott 40. 88. 107. 151. 154. 181. 193. 195. 197. 301 ff. 322. 330. 353. 365. 405. 454. 457.
Grenzbegriff 439.
Grenzbestimmung 11. 48. 457.
Gute, das 45. 62. 106. 199. 218 f. 305. 330. 461. 483.

Helmstedt 145 ff.
Heuristische Principien 35. 297.
Hierarchie 110. 118.
Höchstes Gut 111. 216. 235.
Holland 403 ff.
Hypochondrie 364.

Ich und Nicht-Ich 467.
Idealismus 21. 132. 139. 152 f. 155. 181. 203. 224. 246. 326. 333. 431. 437. 439 f. 446. 448. 452. 457. 470. 472. 476.
Ideen 14. 21. 83. 87. 107. 134. 214. 312. 316. 329 f. 411 f. 437.
Identität (Satz der) 226.
Immanente Philosophie 417 ff. 423.
Imperativ 102.
Individualismus 47. 69. 95. 152. 217.
Individuation, Princip der 152.
Intellektuelle Anschauung 205. 276. 321. 411.
Intelligibler Charakter 412. 431 f. 440.
Intelligible That 106.

Japan 176.
Judentum 67. 113. 117. 121.

Kant. Entwicklung 10. 41 ff. 154. 157. 220. 323. 405. 434. 436. 451.
Leben 145. 223. 434.
Charakter 243.
Konflikt mit der preuss. Censur 142 ff. 173. 237.
Ethische Tendenz 53.
Vermittlungstendenz 154. 347.
Intellektualismus 123.
Ks. Sprache 484.
Ks. Mutter 252.
Ks. Wappen 260.
Autographen 371.
Königsberger Geburtstagsfeier 252.
Kantporträts 160 ff. 255 f. 473.
Kantausgabe, die neue 367. 479.
Kategorien 7. 17. 20. 33. 36. 57. 149. 184. 196. 205. 208. 214. 225. 246. 302. 355. 360. 429. 436. 439. 448. 457. 471. 474. 476.

Kategorischer Imperativ 102. 105. 134. 140. 198. 201. 204. 216. 235. 356. 460. 462.
Katholizismus 118 f. 139. 191. 202. 320. 326. 472.
Kausalität 7. 33 f. 38. 87. 187. 202. 205. 209 f. 212. 353. 409. 428 ff. 442. 444. 457. 465. 476.
Kirche 110.
Kosmologie 12. 21. 157. 247. 366. 454. 475.
Kosmopolitismus 94. 98.
Kraft 34.
Krieg 257.
Kritizismus 40. 140. 158. 203. 207. 280. 319. 321. 347. 360. 365. 374. 413. 440 f. 455. 458. 466. 473. 477.
Krümmungsmass 267.
Kultur 43. 456.
Kultus 115.

Lehrfreiheit 203.
Logik 28. 202. 338.
Lust und Unlust 54. 60. 85. 460.

Materialismus 7. 27. 153. 179. 203. 330. 412. 419. 421. 448.
Materie 7. 33. 204. 227. 376. 409. 425. 430. 449. 454.
Mathematik 5. 7. 12. 182. 211. 267. 319. 324. 329. 335 ff. 356. 373 ff. 420. 435. 447.
Mechanismus 7.
Menschenliebe 46.
Metageometrie 33. 182. 189. 211. 261. 267 ff. 324. 396.
Metaphysik 6. 10. 15. 22. 27. 40. 47. 155. 187. 189. 207. 214. 270. 321. 328. 335 ff. 347. 358. 376. 405. 411. 414. 419. 421. 439 f. 445. 450 ff. 455. 457 f. 468. 474 ff.
Modalität 189.
Möglichkeit 269 ff. 301 f. 309.
Monismus 138. 152. 365. 417. 422.
Moralische Anlage 109.
Moralischer Sinn 41. 62.
Moralismus 353.
Moralprinzip 60. 122. 330. 438. 462. 484.
Moralstatistik 79.
Mysterien 113.
Mysticismus 192. 196. 361. 475.
Mysticum corpus 88. 92.

Natur 17. 20. 151. 220. 404. 415.
Naturalismus 353.
Naturgesetz 9. 193.
Naturphilosophie 157. 474.
Naturwissenschaft 5. 12. 18. 282. 292. 297. 299. 329. 336. 359. 376. 314. 418 ff. 435. 452. 456. 477.
Neigung 44. 199.
Neologie 144 f.
Neukantianismus 325. 334. 341. 350. 355. 435. 442. 477. 480.
Neuthomismus 325. 448.
Nominalismus 183. 469.
Notwendigkeit 51. 275 f. 285. 301. 384. 386.
Noumenon 21. 34. 39. 111. 203. 245 f. 411.

Occasionalismus 353.
Offenbarung 112 ff. 456.
Ontologie 12. 420.
Orthodoxie 118. 125. 196.

Pädagogik 202. 358. 438.
Pantheismus 353. 448.
Pantitheismus 360.
Parallelismus 421. 473.
Persönlichkeit 154. 195. 456. 460. 476.
Pessimismus 460. 484.
Pflicht 5. 8. 45. 101. 107. 195. 199. 219. 252. 331. 362. 416. 438.
Phänomenalismus 21. 196. 324. 414. 452.
Phantasie 312. 428.
Philanthropen 114.
Phoronomie 440.
Physik 9. 225. 324. 376.
Physiologie 27 f. 207. 285. 294. 412. 421.
Pietismus 122. 323.
Pluralismus 152.
Positivismus 31. 413. 417 ff. 477. 480.
Postulate, erkenntnistheoretische 38. 294. 297. 392.
Postulate, praktische 8. 22. 88. 97. 155. 190. 193. 201. 331 f. 410. 451. 454. 457. 464.
Präformationssystem 36.
Prästabilirte Harmonie 19. 465.
Praktische Vernunft 23. 99. 353.
Predigt 116.
Preisaufgaben 259. 370.

*

Protestantismus 118. 139.
Psychologie 18. 60. 84. 99. 181. 231. 246. 289. 347. 354. 357. 359 ff. 383. 418. 421. 441. 446. 452 f. 458.
Psychologie rationale 12. 21.
Psychologische Methode 15. 32. 216. 228. 264. 278.
Psychophysik 28.

Radikales Böse 105. 193. 197. 309. 474.
Rationalismus 10. 18. 21. 40. 41. 121. 158. 347. 413. 437. 464. 466. 469.
Raum 189. 205. 207. 265 ff. 356. 376 ff.
Raumoid 273. 282.
Raum und Zeit 7. 10. 17. 20. 33. 36. 149. 156. 186 f. 202. 204 f. 212. 339 ff. 363. 377. 425 ff. 435. 437. 441. 444. 447. 474.
Realismus 183. 383. 417 ff. 439. 448. 452. 475.
Realität 28. 54. 224. 341. 383. 418. 425. 449 f.
Receptivität 263. 279. 427.
Recht 197. 348. 435. 484.
Regulative Prinzipien 21. 215. 297. 300. 302. 361.
Relativismus 192.
Religion 45. 69. 105 ff. 153. 155. 180 f. 190. 192. 196. 222. 454. 462. 470.
Renaissance 154. 435.
Rigorismus 139. 331 f. 438.

Sakramente 117.
Scholasticismus 420.
Scholastik 320 ff. 448.
Seele 450.
Sein 33. 189. 205. 452.
Selbstzufriedenheit 71 ff. 83.
Sensualismus 199.
Sinnesqualitäten 393. 425. 450. 473.
Sinnlichkeit (mor.) 41. 49. 78.
Sinnlichkeit und Verstand 16. 158. 210. 312 f. 325. 428. 448.
Sittengesetz 41. 49. 63. 69 ff. 88. 106. 216. 235. 475.
Sittlichkeit 75. 139. 155. 190. 197. 199. 234. 307. 349. 405. 415 f. 438. 448. 470. 477.
Skeptizismus 158. 202. 331. 422. 455. 471. 477.
Socialismus 365. 472.
Socialwissenschaft 366. 372.
Solipsismus 414. 418. 444.
Sophistik 327.
Specifische Sinnesenergien 450.
Spekulative Philosophie 298.
Spiritismus 362.
Spiritualismus 195. 412.
Stoizismus 217. 330. 357.
Subjektivismus 6. 20. 25. 35. 122. 149. 193. 199. 418. 422. 452.
Subjekt und Objekt 180.
Substanz 33 f. 38. 245. 284. 360. 376. 469.
Sünde 105. 193. 350.
Symbole 192.
Synthesis 208. 228. 277. 280. 294. 315. 354. 390. 400. 406. 426 ff. 475.
Synthetische Urteile a priori 11 ff. 23. 29 f. 37. 182. 188. 209. 211. 224. 247. 322. 328. 335. 381. 394. 399. 447. 455. 469.

Teleologie 135. 149. 196. 220. 359. 416. 443.
Theismus 308. 441.
Theologie 12. 21. 60. 64. 155. 302. 305. 310. 327. 350. 416. 435. 439. 455. 462.
Transse. Methode 132. 261. 278. 321. 324. 448. 457.
Transscendentalphilosophie 85. 228. 338.
Transscendenz 149. 246. 448. 469.
Tugend 44. 61. 71. 123. 140. 416.

Unbegrenztheit d. Raumes 277.
Unbewusste Schlüsse 209.
Unendlichkeit 406. 427. 449.
Unschuld 106.
Unsterblichkeit 200. 449.

Veda 473.
Verantwortlichkeit 106. 217.
Vernunft 45. 76. 84. 177. 312. 428.
Verstand 312. 408.
Vollkommenheit 41. 108.

Wahrheit 127. 136. 327. 407. 443. 470.
Wahrheit, Begriff der 29. 31. 210. 418.
Wahrnehmung 38. 187. 224. 418.
Wahrnehmungsurteil 23.
Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteil 30. 189. 408. 442.
Wahrscheinlichkeitsrechnung 187.

Wechselwirkung 185. 450.
Weltanschauung 363. 438 f. 456. 463. 470.
Widerspruch (Satz des) 409.
Wille 39. 99. 101. 150. 236. 415. 431 f.
Wirklichkeit 28. 30. 38. 135. 151. 471.
Wissenschaft 43.
Wissen und Glauben 126 ff. 150. 190. 202 f. 439. 455. 475.
Wohlverstandenes Interesse 96.
Wohlwollen 110.
Wunder 115. 193. 351.

Zahl 357.
Zeit 365. 453.
Zureichender Grund (Satz vom) 119. 188. 357.
Zweck 86. 92. 190. 214 ff. 303. 353 f. 359. 415 f. 443.
Zweckmässigkeit 22.

## Besprochene Kantische Schriften.

(Chronologisch.)

Schätzung d. leb. Kräfte 268. 286. 300.
Naturgesch. des Himmels 78 ff. 94. 157. 220. 368. 440. 454.
Nova Dilucidatio 78. 82. 268.
Einzig möglicher Beweisgrund 79. 177. 220. 301. 309. 440.
Deutlichkeit d. Grundsätze 41. 47.
Krankheiten d. Kopfes 44.
Beobachtungen u. s. w. 43 f. 92.
Träume eines Geistersehers 91 f. 100. 156. 405. 437. 479.
Grund des Unterschieds 405. 437.
Dissertation (1770) 11. 21. 42. 49 ff. 68. 80. 90. 157 f. 207. 224. 230 f. 272. 347. 379. 387. 405. 437. 451. 479.
Racen der Menschen 94.
Ueber Basedows Philanthropin 94.

Kritik der reinen Vernunft 56. 64 ff. 76. 96. 159. 172. 211. 220. 231. 270. 302. 309. 315. 326. 334. 346. 363. 401. 437. 484.
— Aufgabe 11.
— Erste u. zweite Aufl. 11 f. 85. 231. 445.
— Voraussetzung 15.
— Positives Ergebnis 18.
— Tendenz 25. 40. 154.
— Methode 15. 25. 32. 451.
— Einleitung 465.
— Aesthetik 12 ff. 29. 224. 261 ff. 328. 339 ff. 373 ff. 425. 437. 465.
— Metaph. Erörterung 378.
— Transsc. Erörterung 12. 264 ff. 283. 374.
— Tr. Logik 13. 29. 184. 204.
— Tr. Analytik 13. 29. 184. 225. 341. 357. 390. 406. 425. 441.
— Metaph. Deduktion d. Kateg. 185. 325. 408.
— Transsc. Deduktion 12. 30. 33. 185. 203. 225. 228. 325. 329. 394. 407. 435. 445. 455.
— Schematismus 13. 15. 185. 230. 246. 358. 408.
— Grundsätze 15. 34. 409.
— Axiome der Anschauung 12. 34. 378. 390. 409.
— Antizipationen d. Wahrn. 34. 426. 447.
— Analogien d. Erf. 34. 225. 410. 426.
— Postulate d. emp. Denkens überh. 34. 269. 283.
— Widerlegung d. Idealismus 200.
— Phänomena u. Noumena 185.
— Tr. Dialektik 13. 186. 232. 341. 390. 411.
— Paralogismen 412. 448.
— Antinomien 10. 36. 76. 79 ff. 149. 189. 202 f. 211. 230. 342. 360. 448.
— Gottesbeweise 448. 457. 466.
— Tr. Methodenlehre 14. 413.
— Architektonik 85.

Prolegomena 11. 211. 225. 265. 280. 302. 307. 309. 336. 341. 355. 373. 386. 401. 408. 437. 447.
Idee z. allgem. Geschichte 68. 98. 100.
Was ist Aufklärung? 119. 128.
Grundlegung z. M. d. S. 41 f. 56. 59. 76. 91. 100. 104. 121. 198. 307. 416. 479.
Met. Anfangsgr. d. Naturw. 284. 375. 390. 414. 478.
Was heisst sich im Denken orientieren? 122.
Kritik d. prakt. Vern. 42. 76. 107. 154. 196. 307. 346. 416. 460.
Kritik d. Urteilskraft 131. 134 f. 220. 233. 257. 298. 315. 346. 358. 376. 460.
Ueber eine Entdeckung u. s. w. 262. 265 f. 334.
Misslingen d. Theodicee 115. 126. 143. 242.
Fortschritte d. Metaphysik 270. 338. 381.
Religion 105 ff. 142 ff. 176. 196. 237. 241. 305. 309. 346.
Das mag in der Theorie richtig sein u. s. w. 143. 242.
Ende aller Dinge 111 f. 123. 143. 147. 242.
Ewiger Friede 177. 242. 256. 364.
Vornehmer Ton 267 (vgl. 293).
Met. Anfangsgr. d. Rechtslehre 174. 198.
Met. Anfangsgr. d. Tugendlehre 174.
Streit d. Fakultäten 109. 112 ff. 244.
Erklärung über Fichtes Wissenschaftslehre 174.
Erklärung betr. Hippel 58.

Briefe 386. 479.
Brief an Ch. v. Knobloch (1763) 437.
Brief an Lambert (1765) 47.
Brief an Herder (1767) 48.
Brief an Lambert (1770) 52.
Brief an Herz (1771) 52.
Brief an Herz (1772) 53. 348. 353. 437.
Brief an Herz (1773) 54.
Brief an Herz (1776) 55.
Brief an Herz (1777) 364.
Briefe an Herz 66.
Briefe an Reinhold 172.
Brief an Garve (1783) 172.
Brief an Jacobi (1789) 120.
Brief an Biester (1792) 238.
Brief an Ständlin (1793) 238.
Brief an Fichte (1793) 172.
Brief an Biester (1794) 145.

Menschenkunde (Anthropol.) 56. 65. 94. 110. 253. 318. 358.
Fragmente 43 ff. 89. 95 ff. 218.
Lose Blätter 68 ff. 353.
Rostocker Kanthandschriften 271.
Reflexionen [Ed. Erdmann] 50 ff. 175. 337 f. 353. 379.
Vorlesungen über prakt. Philos. 254.
Vorlesungen über phys. Geogr. 253.
Vorlesungen über Religionslehre 106. 120. 301 ff. 415 f.
Vorlesungen über Metaphysik 56. 82. 303. 353.

# Personen-Register.


Aars 475.
Adickes 56. 81. 230. 307. 373. 400. 479.
Albert 475.
Alt 460.
Aristoteles 214. 322. 325. 357.
Arnoldt 54. 56. 142. 147. 237. 253. 306. 373.
Augustin 218. 357. 463 f.
Avenarius 419 ff. 452.

Baader 347.
Bacon 407.
Baeumker 345.
Bailleu 144.
Bain 358. 468.
Baldwin 246.
Balfour 153. 476.
Basedow 94.
Batz 224.
Baumgarten 177.
Bause 164.
Beck 442.
Becker 255.
Beneke 179. 342.
Berger 460.
Bergmann 178.
Berkeley 187. 307. 356. 419. 431.
Betz 353.
Bode 162.
du Bois-Reymond 138. 412.
Bonnet 358
Bonstetten 358.
Borowski 237. 306.
Boutroux 321.
Braga 480.
Bradley 151.
Brastberger 342.
Brentano 458.
Brown 204.
Brunschvigg 321.
Buck 371.
Buffon 67.
Busse 475.

Caird 153 f.
Campbell 355.
Cantoni 476.
Carrière 195. 221.
Cassel 147.
Chabot 475.
Chii-tsu 176.
Clarke 156.
Coelho 480.
Cohen 209. 266. 279. 373. 389.
Collier 205.
Comte 408. 480.
Condillac 358.
Cornelius 446. 452.
Cousin 358. 364. 480.
Cresson 473.
Crusius 57. 330. 361.

v. Danckelmann 475.
Dante 358.
Delboeuf 479.
Delille 359.
Demokrit 330.
Descartes 6. 137. 157. 298. 322. 355. 358. 435. 465 f.
Deway 246.
v. Deyn 483.
Dickstein 480.
Diestel 160. 255.
Dilthey 77. 100. 238. 271. 479.
Döbler 161.
Drews 195. 474.
Drobisch 180.
Dühring 439.
Duplessis 252.
Dzondi 161. 163.

Eberhard 239. 342. 361. 367.
Engelmann 172.
Epikur 50. 330.
Erasmus 350.
Erdmann, B. 56. 65 f. 79. 186. 227. 269. 307. 335. 344.
Erdmann, J. E. 463.
Erhardt 474.
Erthal, F. L. v. 320.
Euklid 267.

Fechner 291.
Ferreira 479.
Feuerbach 450.
Fichte 150. 189. 245. 345. 353. 359. 403. 419. 435. 442. 448. 467. 480.
Fischer, K. 122. 143. 212. 244. 334 ff. 373. 407. 411. 413. 463.
Förster 51. 57. 60 ff. 70.
Fouillée 476.
Freudenthal 352
Frey 483.
Friedrich d. Grosse 146.
Friedrich Wilhelm II. 121. 144 ff. 173.
Friedrich Wilhelm III. 191.
Friedländer 162.
Fries 342. 359. 436.
Frohschammer 358.
Fromm 237. 372. 473.

Galluppi 358.
Garcia 480.
Gardeil 320 ff.
Garnier 358.
Garve 172.
Gassendi 358.
Gauss 284. 286. 295 f.
de Geer 404.
Gensichen 368.
Gerard 358.
Gerhard 484.
Geulincx 465.
Gillis 484.
Gioberti 358.
v. Görres, A. 171.
Goethe 1. 130 ff. 260. 311. 358. 414. 480.
Goldschmidt 317.
Gory 321.
Graff 160 ff.

Grapengiesser 172.
Graun 169.
de Grazia 358.
Green 246.
Groos 221.
Grunwald 353.
Güttler 475.

Hagen 260. 367.
Hamann 48. 67. 306. 308.
v. Hartmann 179. 186. 195 f. 356. 359. 377. 424. 441. 484.
Hasse 144. 362.
Hauser 162.
Haym 311. 313. 317. 358.
Hegel 155. 184. 189. 195. 213. 245. 319. 345. 355. 359. 403. 420. 435. 441. 458. 476.
Hegler 45. 66.
Heine 472.
Heinze 57. 65. 255. 307.
Helmholtz 136. 185. 208. 210. 288. 291. 293. 295. 317. 356. 374. 414. 475.
Helvetius 472.
van Hemert 403.
Henke 145.
Hennings 238.
Heraklit 355.
Herbart 180. 221. 355. 359. 419. 448.
Herder 221. 462.
Hering 208.
Hermes 143. 239.
Herrmann 474.
Hertz 462.
Heyfelder 475.
Hillmer 143. 239.
His 470.
Hobbes 355. 358.
Höffding 70. 95.
Hölder 407.
Hoene-Wronski 481.
Hoffmann 160.
v. Hofmann 222.
Holden 157.
Hume 10. 158. 184. 187. 211. 214 f. 227. 304. 306. 309. 347. 358. 380. 406 f. 434. 436 f. 444. 458. 476.
Hutcheson 42. 46. 93. 330. 358.

Isler 2.

Jachmann 173. 306. 308.
Jacobi 178. 442.
James 246.
Janitsch 307.
Jesus 117.
Jouffroi 358.

Kaestner 367.
Kalischer 133.
Karl Wilhelm Ferd. von Braunschweig 145 f.
Kauffmann 452.
Kehrbach 479.
Kelvin 157.
Kerry 288. 295.
Keyserling 473 f.
Kidd 153.
Killing 281. 284. 292. 296.
Kinkel 371.
Kinker 403.
v. Kirchmann 183.
Klein, Felix 291.
Knutzen 158. 344.
Koppelmann 124.
Kraus 239.
Krause, A. 293.
Krause Ch. F. 360.
Kronenberg 237.
Krug 180.
v. Kügelgen 475.

Laas 186. 244. 263. 290 f. 295. 409. 442. 452.
Ladd 246.
Lampe 260.
Lange 179. 189. 364. 439. 445.
Laplace 157. 270. 475.
Lasswitz 479.
Leclair 452.
Lehmann 483.
Lehrs 164.
Leibniz 120. 122. 126. 156 ff. 188. 322. 355. 358. 363. 380. 448. 462. 465.
Lessing 67. 244. 333. 462.
Lichtenberg 473.
Liebmann 186. 245. 262. 265. 286. 371.
v. Lind 237.
Lipsius 439.
Littré 480.
Lobatschewsky 296.
Lobo 480.
Locke 5. 16. 137. 183. 358. 407. 412. 425. 447 f. 458.
Lotze 151. 157. 222. 246. 273. 283. 286. 290. 350. 356. 364. 441. 484.
Lukrez 318.
Luther 125. 222. 326. 332. 350.

Maass 342. 367.
Mach 294. 452.
Mahner 145.
Maier 479.
Maimon 189. 442.
Mainländer 424.
Mainzer 358.
Malebranche 156. 353. 358. 465.
Mandeville 330.
du Marchie van Voorthuysen 403 ff.
Maria Paulowna v. Sachsen-Weimar 311.
Maupertuis 361.
Mayer 298.
Meiners 306.
Mendelssohn 172. 204.
Menken 222. 350.
Menzer 479.
Merz 171.
Metzger 361.
Meyer 186. 355. 371.
Mill 187. 210. 358. 468.
Minden 162. 255 f.
Moniz 480.
Montaigne 330.
Müller, J. 450.
Müller, M. 476.
v. Müller 318.
Muratori 358.
Muther 164.

Napoléon 1 ff.
Newton 9. 323.
Niemeyer 144.
Nietzsche 132. 201. 331. 461.
Nikolaus II. von Russland 256.
Noack 168.
Nösselt 144.
Nyren 157.

Ochorowicz 246.
Oken 347.

Paulsen 49. 147. 186. 272. 333. 373. 396 f. 400. 405. 472. 475.
Pestalozzi 4. 437.
Philippson 144.
Piaget 3.
Pillon 189.
Pistorius 342.
Platner 342. 361.
Platon 138. 322. 357. 419. 437.
Plotin 357.
Ploucquet 361. 440.
Poelitz 301.
Porter 204.
Protagoras 330.
Pünjer 121.

Rehmke 452.
Reichardt 169.
Reicke 70. 79. 168. 237. 367. 371. 473. 479.
Reid 358.
Reinhard, F. V. 166. 313.
Reinhold 139. 180. 346. 367. 442.
Reischle 455.
Renouvier 189. 196.
Reuss 320.
Riehl 70. 186. 220. 225. 232. 262. 264. 274. 278. 286 f. 373. 388 f. 397. 435. 445.
Riemann 277. 285. 300.
Rink 301.
Ritschl, A. 125. 155. 190. 222. 350. 439. 455.
Robinet 361.
Romundt 175.
Rosenkranz 170.
Rosmini 358. 476.
Rossel, V. 2.
Rousseau 42 ff. 70. 95. 103. 190. 214. 327. 348. 361. 437.
Ruland 2.
Russell 285.

Sander 2.
Scheffner 484.
Schell 326. 333.
Schelling 178. 195. 245. 345. 347. 353. 359. 435. 458. 474. 480.
Schiller 130 ff. 181. 221. 238. 438. 459 ff.
Schleiermacher 77. 155. 190. 222. 359. 439.
Schmidt, E. 484.
Schmidt, F. J. 475.
Schmitz-Dumont 286.
Schneider. H. 475.
v. Schön 484.
Schopenhauer 39. 130. 132. 178. 185. 204. 210. 244. 261. 318. 355 f. 359. 424 f. 442. 446.
Schubert 173. 237. 306.
v. Schubert-Soldern 417 ff. 452.
Schultz 158. 367.
Schulze, G. E. (Aenesidemus) 145. 204. 342. 431. 442.
Schulze, J. 205.
Schuppe 417 ff. 452. 474.
Schwab 342.
Selle 342.
Semler 127.
Sextro 145.
Shaftesbury 42. 50.
Shinn-tsu 176.
Sigwart 227. 275. 296.
Simon 288.
Smith 93. 95. 475.
Soave 358.
Sokrates 435.
Sommer, H. 484.
Spaventa, S. 478.
Spencer 226. 358. 470.
Spinoza 187. 204. 275. 303. 319. 352 ff. 358. 420. 464 f.
Spir 189. 204.
Stadler 396. 398.
Stägemann 168. 255.
Stapfer 3.
Staudinger 472. 475.
Steinbart 144.
Steiner 132.
Stephani 482.
Stewart, Dugald 358.
Stock 475.
Struve 246.
Süpfle 2.
Süssmilch 80.
Suphan 3. 311.
Swedenborg 156 f. 362. 474.

Teller 127.
Tetens 16. 172. 361.
Theremin 351.
Thiele 208. 373.
Thomas v. Aqu. 247. 320 ff. 358. 463.
Thon 57. 64. 71. 90. 475.
Thouverez 321.
Tiedemann 342. 361.
Traub 474.
Trendelenburg 212. 335. 339 ff. 373 ff.
v. Tschudi 162.

Ulrich 407.
Uphues 458.

Vaihinger 57. 70. 231. 307. 373 ff. 433. 442. 447.
Varnhagen v. Ense 168 ff. 255.
Vernet 256.
Vico 358.
Villers 1 ff. 205.
Vischer 221.
van Voorthuysen 403 ff.
Vorländer 483.

Warda 260.
Wasianski 362.
Wegener 125.
Weishaupt 361.
Werner, Z. 260.
Williams 230.
Willmann 326 ff. 448. 472.
Willmanns 122.
Willy 420.
Winckelmann 136.
Windelband 154. 414. 443.
Witte 339.
Woellner 142 ff. 242. 310.
Woermann 160.
Wolff 16. 18. 156. 158. 176. 215. 274. 330. 354. 358. 361. 463.
Woltersdorf 143.
Wundt 138. 186. 207. 227. 271. 354. 359. 417. 458. 484.

v. Zedlitz 371.
Zimmermann 371.
Zöllner 362.

## Verfasser besprochener Novitäten.

Adickes 190. 366. 475.
Ambrosi 357.
Ankel 366.
Arnoldt 142. 237.

de Baets 247.
Baker 247.
Baldwin 200.
Basch 366.
Baudi 474.
Baumeister 138.
Becker, G. F. 157.
Bensow 466. 467.
Berdyczewski 459.
Bergmann 176. 187. 188. 245. 475.
Bezzenberger 473.
Biedermann 362. 472.
Bilharz 445.
Billia 199.
Birt 177.
Bloch 364.
Bögli 446.
Bon 219. 461.
Bornstein 440.
Boström 366.
Boutroux 434.
Braig 189. 448.
[Brix] 199.
v. Brockdorff 220.
Brunschvigg 189.
Büchner 202.
Busse 455.
Calkins 156.
Cantoni 476.
Charlier 245.
Chiappelli 477.
Cousin 362.
Creighton 156.
Cresson 234.
Cunha Seixas 360.
Decraene 247.
Deploige 247.
Dessoir 361.
Deussen 473.
Diestel 167.
Dinger 456.
Dippel 362.
Döring 474.
Drews 178.
Drobisch 359.
Dwelshauvers 423. 437. 458.
Edmunds 156.
Ego 475.
Elentheropulos 348. 437.
Erdmann 344.
Everett 155.
Fawcett 476.
Ferrand 247.
Fischer, K. 334. 352. 474.
Fišer 187.
Förster 217.
Franz 447.
Fricke 195.
Fromm 260.
Fullerton 246.
Ganser 204.
Gardeil 320.
Geyer 438.
Glahn-Hannover 356.
Goldschmidt 210.
Goldstein 204.
Greiner 476.
Grisebach 355.
Grunwald 204.
Guastella 468.
Gudenatz 447.
Hacks 209.
Hafferberg 205.
Halleux 247.
Hallez 247.
Haunequin 473.

Heinze 180.
Herbart 180.
Höffding 435.
Hoppe 203.
Howison 151. 365.
Hyde 155.
Hyslop 363. 444.
Inouyé 176.
Janet 203.
Jodl 204. 365. 476.
Joël 475.
Judd 204.
Kableschkoff 246.
Kaehnik 436.
Kaftan 192.
Keibel 442.
König 474.
Kowalewski 205. 207. 212.
Krämer 474.
Krebs 246.
Kronenberg 364. 366.
Krueger 215.
v. Kügelgen 222. 350.
Kühn 179.
Ladd 148. 246.
de Lantsheere 247.
Lasswitz 366.
La Tour 247.
Le Conte 151.
Lehmann 483.
Lepidi 365.
Leufvén 205.
Liebenthal 197.
v. Lind 212. 365. 366.
Lipps, G. F. 356. 475.
Lloyd 246.
Lorm 366.
O'Mahony 247.
Mainländer 424 ff.
du Marchie van Voorthuysen 403—14.
Marty 181.
Massonius 464.
Mélinand 473.
Mercier 247.
Mezes 151.
Michel 473.
Milhaud 189.
Mongré 201.
Monrad 245. 349.
de Munnynck 247.
Natorp 245. 474.
Neuendorff 213.
Neumann 439.
Nimz 441.
v. Nostitz-Rieneck 472.
Nys 247.
v. Oettingen 454.
Opitz 205.
Ormond 246.
Ostwald 364.
Otten 195.
van Overbergh 247.
Pasquier 247.
Paulsen 203. 223. 472.
Pesch 472.
Philipp 471.
Plechanow 472.
Pöhlmann 441.
Potocki 246.
Rasins 202.
Rau 450.
Réeéjac 192.
Rehmke 450.
Renouvier 476.
Richert 366.
Romundt 455.
Rossel 205
Rothenberger 437.
Royce 151.
Sabatier 473.
Sattel 202.
Schade 207.
Schinz 193.
Schmidt, C. 472.
Schmöle 200.
v. Schoeler 470.
Scholkmann 196.
Schotten 182.
Schrader 354.
Schubert 475.
v. Schubert-Soldern 423.
Schulze, J. 205.
Schurmann 157.
Secrétan 195.
Simmel 366.
Simon 252.
Spieker 456.
Spitzer, H. 460.
Spitzer, S. 204.
Staudinger 245.
Stehr 177. 178.
Stein, F. 475.
Stein, L. 364.
Steiner 132.
Stern, L. W. 453.
Stern, P. 459.
Stoek 216.
Strömberg 473.
Strümpell 448.
Thiele 454.
Thiéry 247.
Thouverez 475.
Toeco 477.
Unruh 220.
Uphues 246.
Urban 247.
Vannérus 354.
Volkmann 452.
van Voorthuysen 403-414.
Vorländer 260. 365.
W. A. 247.
Wagner 363.
Walker 154.
Warren 247.
Washington 214.
Watson 153.
Weinmann 452.
Wenley 154.
Wentscher 460.
Willareth 462.
Willmann 326. 472.
Wislicenus 204.
Wolff, G. 453.
Wolff, H. 183.
Woods 204.
Wundt 360. 417 ff.
Wyneken 213.
Zehnder 475.
Ziegler 474.
Zimmermann, P. 145.

# Verzeichnis der Mitarbeiter.

Adickes 344—348.
Barth 223—234.
Baur 350—351.
Bensow 466—468.
Bon 219.
v. Brockdorff 220.
Creighton 148—159.
Diestel 163—167.
Dilthey 367—368.
Förster 217.
Fromm 142—147. 237—245.
Goldschmidt 210—212.
Guastella 468—470.
Hacks 209.
Hafferberg 205. 372.
v. Harling 349—350.
Hyslop 363.
König 373—402.
Kowalewski 205. 207. 212.
Krueger 215. 460—462.
v. Kügelgen 222.
Liepmann 348—349.
v. Lind 168—175. 212. 255—256.
Lubowski 160—163.
Lülmann 105—129.
Maier 10—40.
Massonius 464—466.
Medicus 261—300. 320—333. 434—460. 481—483.
Menzer 41—104.
Neuendorff 213.
Philipp 471.
Schade 207.
v. Schoeler 470—471.
Schwarz 234—236.
Sommerlad 424—433.
Stock 216.
Unruh 220.
Vaihinger 1—4. 176—205. 245—247. 334—343. 352—362. 402. 475—478. 479—481.
Vorländer 1—9. 130—141. 311—319.
Wagner 363.
Washington 214.
Waterman 301—310. 415—416.
Weinmann 417—423.
Willareth 462—464.
Van der Wyck 403—414.
Wyneken 213.

B
2750
K3
Bd.3

Kant-Studien

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY